فلسفة التصوف

محمد بن عبد الجبار النفّري

د. جمال أحمد سعيد المرزوقي

التنوير

الكتاب: فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفّري

المؤلف: جمال أحمد سعيد المرزوقي

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 00961/1/471357 ـ 03/728471 ـ 03/728365

E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

- دار الفارابي – بيروت – لبنان

هاتف: 01/301461 – فاكس: 01/307775

ص. ب: 11/3181 – الرمز البريدي : 1107 2130

e-mail: farabi@inco.com.lb

جميع حقوق الطبع محفوظة ©

سنة الطبع : 2009

فلسفة التصوف

محمد بن عبد الجبار النفّري

د. جمال أحمد سعيد المرزوقي

مقدمة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه وبعد

موضوع هذا البحث «محمد بن عبد الجبار النفَّري وتصوفه» ، وهو موضوع ـ على الرغم من أهميته ـ لم يحظ من قبل بما هو جدير به من عناية الباحثين واهتمامهم .

والنفَّري مؤلفٌ غير معروف ، أو لم يعرف جيداً ، ونستطيع أن نفسر سبب الغموض الذي أحاط بحياته ، والصمت عن ذكره ، أو عن ذكر لآرائه في كتب الطبقات لدى المؤرخين ، حتى ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، إلى أنه هو نفسه لم يتحدث في مصنفاته عن شيء من حياته أو الأطوار التي مر بها ، أو شيوخه ، أو تلامذته ـ كما فعل معظم متصوفة الإسلام ـ الأمر الذي يصعب علينا رسم صورة أقرب إلى الوضوح لحياته .

ولعل هذا راجع أيضاً إلى كثرة ترحاله وأسفاره ، وتعمده التخفي والابتعاد ، فقد كان جوالاً في البراري ، لا يستقر في مكان ، ولا يسكن إلى انسان ، والميل إلى الوحدة لا يجعل له تلاميذ يحملون أفكاره ، ودوام الارتحال يؤدي إلى جهل الناس به ، وعدم التعرف عليه .

وللنِفَّري مذهبٌ صوفي جديد إلى حد كبير ، وهو مذهب يقوم على ما يسمى «بالوقفة» التي هي نهاية وتتويج لسلسلة المجاهدات ، التي تأخذ هيئة سلم تصاعدي يبدأ من الجهل ، ثم يترقى إلى العلم ، ثم إلى المعرفة ، ثم إلى

الوقفة ، وأخيراً ينتهي أمر المجاهد ، أو السالك أو «الواقف» - على حد تعبير النِفَّري - إلى الجهل مرة أخرى ، ولكن شتان ما بين جهل حقيقي ، وجهل مجازي ، جهل جاهل بالفعل ، وجهل يتجاوز العلم والمعرفة ، ويعلو عليهما وعلى كل الحدود .

ويرى صوفينا أنه لا بد للسالك من الاستقامة الشرعية ، والامتثال للأوامر والنواهي ، وهذا ما يبين اتجاهه السني في ربط أحوال التصوف بالشريعة دائماً .

ولغةُ النِفَّري في مصنفاته مجازية تماماً ، وفيها الكثير من الجرأة والمغامرة في النحت والاشتقاق الذي يصل إلى حد الاغراب .

وترتب على ذلك أن أصبح أسلوبه رمزياً مغرقاً في رمزيته ، الأمر الذي يخرجنا عن اللسان المعتاد ، والمنطق المألوف ، ويوقفنا على هوة ، هي حسب قول النِفَّري : «برزخٌ فيه قبر العقل ، وفيه قبور الأشياء» .

وبدافعٍ من الرغبة الصادقة في العناية بتراثنا الإسلامي ، والقيام ببعض ما يجب علينا نحو دراسة شخصياته الهامة التي لا تزال مهملة ، أقدمنا على جعل النِفَّري موضوعاً لبحثنا ، وكان أمامنا حين أقدمنا على كتابته هدفان :

الأول : الكشف عن تاريخ حياة النِفَّري ، وأسرته ونشأته ومصنفاته .

والثاني : الابانة عن مذهبه الصوفي بابرازه في صورة كاملة ومتميزة ويتبين من خلالها إلى أي حد اتسم هذا المذهب بالأصالة والابتكار .

وقد رأينا أن ندرس النِفَّري درساً نصّياً وثائقياً ، يقوم في الأساس على تحليل النصوص ، ومقارنتها بعضها ببعض ، مع الاستعانة في الوقت نفسه بالمنهج التاريخي الذي يتيح لنا أن نتلمس مكانة النِفَّري في تاريخ الفكر الصوفي من حيث علاقته بالسابقين عليه ، واللاحقين له من المتصوفة .

ولذلك فإن البحث يتضمن قسمين رئيسين :

فأما القسم الأول منه ، فقد عرضنا في فصله الأول لحياة النِفَّري في شيء من التفصيل ، وأيضاً مكانته وأثره في اللاحقين عليه .

ويتناول الفصل الثاني من هذا قسم مصنفاف النفري .

وخصائصها ، وهو يشتمل على تصنيفٍ شامل لهذه المصنفات يوضح خصائص كل واحد منها سواء أكانت هذه الخصائص تصوفية أم أدبية .

أما القسم الثاني من البحث ، فقد تناولنا فيه التصوف عند النِفَّري وفصول هذا القسم أربعة .

يتضمن أولها «تصوف النفري والفناء» وفيه بيّنا الفكرة الرئيسية التي يدور عليها مذهب النِفَّري في التصوف ، وهي «الفناء عن شهود السوى» ، وكيف أنه استخدم هذه الفكرة في جميع مراحل الطريق إلى الله تعالى .

وفي الفصل الثاني تحدثنا عن «مقامات الطريق وأحواله» وعرضنا فيه للمقامات عند النفري ، ثم تكلمنا عن واردات الأحوال عنده ، مبينين كيف طبّق النِفَّري فكرته «الفناء عن شهود السوى» في مجال المقامات والأحوال .

ويتضمن الفصل الثالث «المعرفة عند النِفَّري» ، ويبدأ بتمهيد نوضح فيه لكيفية تحقق السالك بالمعرفة والوصول ، ثم نتكلم عن موضوع المعرفة وأداتها ، ومنهجها ، وغايتها عند النِفَّري ، موضحين كيف طبق النِفَّري فكرته «الفناء عن شهود السوى» في التحقق بالمعرفة .

ويعرض الفصل الرابع «لشهود الأحدية في الوجود» ، وفيه تحدثنا عن تصور النِفَّري للوجود ومراتبه ، ثم عقّبنا في النهاية بالكلام عن الأحدية وشهودها عنده .

ويتضمن البحث أيضاً خاتمة نلخص فيها أهم نتائج البحث في حياة النِفَّري وآثاره ومذهبه في التصوف .

تلك المقدمة موجزة بأهم العناصر التي يتألف منها هذا البحث .

وقد أشرف على أعداد هذا البحث أستاذي الجليل الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف ، ونائب رئيس جامعة القاهرة لشؤون الدراسات العليا والبحوث .

وقد بذل أستاذي من وقته وجهده الشيء الكثير ، فصحح لي قراءة كثير من النصوص ، وكشف لي عن معانيها ، وأزال ما كان يكتنفها من غموض ، وجنّبني الكثير من الأخطاء العلمية التي كنت أقع فيها ، بحيث يمكن القول بأن هذا البحث لا يعدو كونه ثمرة من ثمرات توجيهاته ، فجزاه الله عني خير الجزاء .

وإني لأرجو بعد هذا أن أكون قد وفقت إلى الكشف عن تاريخ حياة النِفَّري وأهمية تصوفه ، ووضعه بذلك في موضعه اللائق به في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام .

والله الموفق ، وإليه يرجع الأمر كله . . .

القسم الأول

حياة النفري ومصنفاته

الفصل الأول : حياة النفري

الفصل الثاني : مصنفات النفري وخصائصها

الفصل الأول

حياة النفري

١ ـ تمهيد .
٢ ـ اسمه ولقبه ونسبه وأسرته .
٣ ـ وفاته .
٤ ـ عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية .
٥ ـ مكانته وأثره في اللاحقين عليه .

١ ـ تمهيد :

ليس من اليسير على الباحث أن يعطي صورة واضحة المعالم ، دقيقة التفاصيل لحياة النِفري ، وذلك راجع إلى أننا لم نجد في المصنفات التي تركها ما يشير إلى حياته وأساتذته الذين تلقى عنهم سلوك الطريق الصوفي .

إلا أننا عثرنا في بعض كتب التراجم ، والكتب التي تؤرخ للعصر الذي عاش فيه النِفري ، والذي يتركز حول النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، على القليل الذي يكشف لنا بعض جوانب سيرته وحياته .

ولقد حاولنا جهدنا ، تحليل ، ما ورد في هذه التراجم ، والموازنة بين ترجمة وأخرى ، للوقوف على ما قد يتفق عليه غالبية المترجمين ، وذلك في محاولة الوصول إلى صورة واضحة المعالم ـ بقدر الإمكان ـ لحياة النِفري .

ومن هذه التراجم ترجمة الصوفي المتفلسف محي الدين بن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ في أكثر من موضع من «الفتوحات المكية»[١] وأيضاً في كتابه «مواقع النجوم»[٢] .

كما أثار أقواله الششتري المتوفي سنة ٦٥٠ هـ : ١٢٥٢ م[٣] ، وأورد أيضا

---

١ ـ محيي الدين بن عربي ، «الفتوحات المكية» ، طبعة القاهرة ١٢٩٣ هـ ، الجزء الأول ، ص ٥١٥ ، ص ٧٧١ ، والجزء الثاني ص ١٨٧ ، ص ٨٠٥ ، ص ٨٢٧ .

٢ ـ محيي الدين بن عربي ، «مواقع النجوم ومطالع أهله الأسرار والعلوم» ، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ : ١٩٠٧ م مطبعة السعاده ص ١٧٦ .

٣ ـ P. Nwyia, S.J «Exegese coranique et Langage mystique Nouvel essai sur Le Laxique technique des mystique musulmans, «Niffari ou Les symboles de L'experience 1970,' .352

حديثا عن اسناد الطريقة السبعينية يذكر فيه أن النِفَّري كان من بين شيوخها[4] .

وترجم له أيضا الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين المتوفي سنة ٦٦٩ هـ[1] ومن الترجمات الهامة التي وقفنا عليها ترجمة الصوفي المتفلسف عفيف الدين التلمساني المتوفي سنة ٦٩٠ هـ / ٩٩٠ م[2] .

كما ترجم له أيضا عبد الوهاب الشعراني في كتابه «الطبقات الكبرى»[3] ومن المتأخرين حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»[4] ، واسماعيل باشا البغدادي في كتابه «هدية العارفين في أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين»[5] ، وكحاله في كتابه «معجم المؤلفين»[6] ، وعمر فروخ في كتابه «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون»[7] .

ومن الملاحظ أن بعض هذه الترجمات ـ وخاصة للمتأخرين ـ ينقل بعضها عن البعض الآخر ، وهي لا تمدنا بمعلومات كافية عن حياة النِفَّري ، أو عن

---

٤ ـ الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ م ، ص ١٦٩ .

١ ـ الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، المصدر السابق ، هامش ص ٢٦٧

٢ ـ عفيف الدين التلمساني ، شرح مواقف النِفَّري ، نسخة خطية بمكتبة شهيد علي باستانبول ١/١٤٣٣ (من ١ ـ ١٧٠ ب ، ٩٠١ هـ) ص ٧٨/أ ، ٢٢/أ ، ١٦٣/ب .

٣ ـ عبد الوهاب الشعراني ، «الطبقات الكبرى» طبعة ١٩٥٤م ، الجزء الأول مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

٤ ـ مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة ، وبكاتب حلبي ، «كشف الظنون عن أسامي للكتب والفنون» ، مكتبة المثنى بيروت ، الجزء الثاني ـ بدون تاريخ ـ ص ١٨٩١ .

٥ ـ اسماعيل باشا البغدادي ، «هدية العارفين في أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين» ، المجلد الثاني ، استانبول ، سنة ١٩٥٥ منشورات مكتبة المثنى ـ بيروت ٤٥ .

٦ ـ عمر رضا كحاله ، «معجم المؤلفين ، تراجم مصنفي الكتب العربية» ، مكتبة المثنى ـ بيروت ، دار احياء التراث العربي ، الجزء العاشر ص ١٢٥ .

٧ ـ عمر فروخ ، «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون» دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، يناير ١٩٨١ ، ص ٤٧٣

شيوخه الذين تتلمذ عليهم ، أو تلاميذه الذين ربوا على يديه وسلكوا الطريق الصوفي بارشاده ، ومن هنا تأتي الصعوبة والمشقة التي وجدناها ونحن نحاول تقديم صورة لحياة النِفَّري .

وكيفما كان الأمر ، فنحن نرجو أن نكون بما بذلنا من جهد - على ضآلته - قد كشفنا عن بعض نواحي حياة النفري .

* * *

٢ - اسمه ولقبه ونسبه وأسرته :

ذكر بعض الذين ترجموا للنِفَّري أن اسمه «أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري»[1] ، وهو شخصية غامضة في تاريخ التصوف الإسلامي ، ظهر اسمه في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة .

وما نعرفه عن حياته قليل ، يمكن أن يقال في بضعة سطور ، وهذا القليل مأخوذ كله عما ورد عند مشارح مواقفه عفيف الدين التلمساني المتوفي سنة ٦٩٠ هـ[2] - وهو صوفي لا تقل حياته غموضا عن حياة النِفَّري نفسه - يذكر أن

---

١ - كارل بروكلمان ، «تاريخ الأدب العربي» ، الجزء الرابع ، ترجمة الدكتور السيد يعقوب بكر ، والدكتور رمضان عبد التواب ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ ، ص ٧٦ - ٧٧ وأيضاً :

فؤاد سركين ، «تاريخ الأدب العربي» ، الجزء الثاني ، نقله إلى العربية دكتور محمود فهمي حجازي ، ودكتور فهمي أبو الفضل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

٢ - عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني (٦١٠ - ٦٩٠ هـ) أحد متفلسفة الصوفية في الإسلام ، يرى أن الوجود واحد ، وهو وجود الله تعالى فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى ، فوجودها عين وجود الواحد ، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة ، ويعرف هذا المذهب في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة ، لأنه يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى في وحدة الوجود التي تفسح مجالا للقول بالممكنات - على وجه ما - ومن ثم كان التلمساني أقرب الى ابن سبعين =

الشيخ النِفَّري لم يؤلف كتابا ، ولكنه اعتاد أن يكتب كشوفه الروحية على قصاصات من الورق ، انتقلت من بعده إلىٰ ابن من أبناءابنته ، وهذا بدوره ، نقلها إلينا بهذا الترتيب الذي نشرت عليه ، ولم يكن الشيخ نفسه هو الذي رتبها ، والا لجاءت أفضل ترتيبا .

المتوفي سنة ٦٦٩ هـ منه الى ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ في مذهب الوحدة . (أنظر الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٧٦ م ص ٢٥٥) .

ولهذا كان طبيعياً أن يتعصب الفقهاء في مصر عليه ، وكان من أبرزهم الشيخ قطب للدين القسطلاني المتوفي سنة ٦٨٦ هـ ، والفقيه أبو حيان الأندلس («ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، ص ٧٣) .

وأيضاً يعتبر ابن تيمية المتوفي سنة ٧٢٨ هـ من أشد خصومه ، فهو في رأيه أخبث القوم ، وأعمقهم في الكفر ، وأكفرهم بالله وكتبه ورسله وشرائعه واليوم الآخر «اذ هو لا يفرق بين ماهية ووجود ، ولا بين مطلق ومعين كما يفرق القونوي ، ولا بين وجود وثبوت كما يفعل ابن عربي ، بل عنده ماثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه ، والعبد يشهد السوي ما دام محجوبا ، فاذا انكشف حجابه رأى أنه ماثم غير ، والكائنات عنده بالنسبة للحق كأمواج البحر الى البحر» .

(أنظر مجموع «الرسائل والمسائل» طبعة دار المنار ، ١٣٤٩ هـ ، الجزء الرابع ، ص ٢٣) .

وللتلمساني تصانيف عدة منها «شرح أسماء الله الحسنى» ، «شرح مواقف النفري» ، «وشرح فصوص الحكم» ، «وشرح العقيدة العينية لابن سينا ، وسماه الكشف والبيان في معرفة الانسان» ، «وشرح منازل السائرين للهروي» ، «وله ديوان شعر» وتوفي خامس رجب ، سنة تسعين وستمائة ، وله ثلاثون سنة . (انظر : الذهبي ، تاريخ الإسلام ، الجزء الأخير ، ص ٩٩ ـ ١٠١ ، ابن كثير : البداية ١٣ ـ ٣٢٦ ، ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ٨ : ٢٩ ـ ٣٠ ، ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ١ : ١٧٨ ـ ١٨٠ ، ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ٥ : ٤١٢ ـ ٤١٣ ، اليافعي مرآة الجنان ٤ : ٢١٦ ـ ٢١٨ ، حاجي خليفة : كشف الظنون ص ٢٦٦ ، ٨٠٢ ، ١٠٣٤ ، ١٢٦٤ ، ١٨٢٩ ، ١٨٩١ ، البغدادي : ايضاح المكنون ٢ : ٢٣٢ ، العاملي : أعيان الشيعة ٣٥ : ٣٦٠ ـ ٣٦١) .

فلم يكن النِفّري معنيا بأن يترك وراءه أثرا من الآثار ، بل كان صوفيا سائحا ضاربا في الصحراء ، جوابا للآفاق لا يستقر في مكان ، ولم يكن يكشف عن شخصيته لإنسان ، ويقال انه توفي في احدى قرى مصر .

يقول التلمساني[1] :

«أن الذي ألف هذه المواقف هو ولد الشيخ النِفّري رحمه الله ، وليس هو الشيخ نفسه ، اذا كان الشيخ لم يؤلف كتابا ، إنما كان يكتب هذه التنزلات في جزازات أوراق نقلت بعده ، فانه كان مولها لا يقيم بأرض ، ولا يتعرف الى أحد ، وذكر أنه توفي بأرض مصر في بعض قراها ، والله أعلم بجلية أمره» .

ويذكر أيضاً[1] :

«أن الذي رتب هذه المواقف ، وألف بينها هو ابن بنت الشيخ ولم يكن الشيخ هو الذي رتبها ، ولو رتبها لكانت على أحسن من هذا النظام بحيث لا يكون شيء الا مع ما يناسبه» .

ويقول[2] :

«أن الذي ألف هذه المواقف لم يكن هو النِفّري ، بل هو بعض أصحابه ، وقيل هو ابن بنته» .

معنى ذلك أن صاحب «المواقف» الحقيقي ـ والذي يتناوله هذا البحث بالدراسة ـ هو «أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفّري» ، أما «محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِفّري» فهو حفيد الشيخ لابنته ، وإليه ينسب كتاب «المواقف» على أساس أنه هو الذي قام بترتيب أوراق جده الشيخ والتأليف بينها على النحو الذي نجده بين أيدينا الآن[3] ،

---

١ ـ شرح المواقف ، ص ٧٨/أ .

١ ـ نفس المصدر ، ص ١٢٢/أ ، وقارن أيضاً :

The Mawaqif of AL-Niffari by A.J. Arberry, Journal of the Royel Asiatic society, 1930, PP. 404 - 406 .

٢ ـ شرح المواقف ، ص ١٦٣/ب .

٣ ـ «The Mawaqif and Nukhatabat of AL-Niffari with other fragments, edited, with translation, connentary, and Indices by A.J. Arberry, London, 1935, P. 6 .

وأن الشيخ النِفّري كان جوالا زاهداً لا تستقر به أرض[1] .

ويلقب أبو عبد الله بالاسكندري[1] والمصري[2] ، لأنه عاش في مصر وربما توفي بها .

ولكن اللقب الغالب عليه هو «النِفّري» نسبة الى «نِفّر» ـ بكسر أوله وتشديد ثانيه وراء ـ بلد من نواحي بابل بأرض الكوفة[3] .

ونِفّر الحديثة هي حطام مدينة تقع على بعد خمسين ميلا من جنوب شرق بغداد ، وتسمى «نيبور» التي أصبح لها موقع اركيولوجي هام في الأزمنة الحديثة لكونها المركز الرئيسي لديانة بلاد ما بين النهرين ، حيث تقدم لنا مادة ذات أهمية بارزة في ديانة وثقافة هذه البلاد[4] .

---

٤ ـ قارن في ذلك :
نيكولسون ، الصوفية في الاسلام ، ترجمه وعلق عليه الأستاذ نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٥١ م هامش ص ٦٠ ، ٧٣ وأيضاً : الدكتور عبد القادر محمود ، «الفلسفة الصوفية في الإسلام» ، دار الفكر العربي بدون تاريخ ص ٣٨٩ ، فؤاد كامل «النِفّري في مواقفه ومخاطباته» ، مجلة العربي ، العدد ١٩١ رمضان ١٣٩٤/هـ اكتوبر ١٩٧٤ ص ١٤٠ ، وحمزه عبود ، مجلة المسيرة ، العدد الثالث ، المجلد الأول ـ آدار (مارس) ١٩٨٠ ـ بيروت ص ٧٩ .

١ ـ شرح المواقف ، ص ١/أ من المقدمة .

٢ ـ P. Nwyia, S.J. «Excpese coranique et Langage mystique» P. 356 .

٣ ـ ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان «ذكر أحمد بن محمد الهمزاني قال : نِفّر كانت من أعمال كسكر ثم دخلت في أعمال البصرة ، والصيحي أنها من أعمال الكوفة ، وقد نسب اليها قوم من الكتاب الأجلاء وغيرهم ، قال عبيد الله بن الحر :

لقد لقي المرء التميمي خيلنا
فلاقا قطعانا صادقا عند نفرا
وضربا يزيل الهام عن سكناته
فما أن ترى إلا صريعا ومدبراً

(راجع معجم البلدان ، ياقوت الحموي المتوفي سنة ٦٢٦ هـ ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، المجلد الثامن ١٣٢٤ هـ : ١٩٠٦ م ص ٣٠٣) .

٤ ـ «Encyclopadia Britanica, V. 16, PP. 530 - 531 .

أما أسرته التي نشأ وتربى فيها ، وأيضاً مولده ونشأته العلمية وأساتذته ، فلم يذكر هو ولا شارح المواقف ، ولا المصادر القلية التي ترجمت له عنها شيئا ، وكل ما تذكره هو أنه كان «من أهل القرن الرابع الهجري ، وكان له كلام عال في طريق القوم ، وهو صاحب المواقف نقل عنه الشيخ محيي الدين بن عربي ، وكان أماما بارعاً في كل العلوم»[1] .

ويذكر ذلك القاشاني في كتابه «لطائف الاعلام في اشارات أهل الالهام» والذهبي في كتابه «المشتبه»[2] وحاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون»[3] واسماعيل باشا البغدادي في كتابه «هدية العارفين»[4] وكحاله في «معجم المؤلفين»[5] .

٣ ـ وفاته :

واذا كانت المصادر القليلة التي أشارت اليه لم تذكر لنا شيئا عن أسرته ، ولا عن تاريخ مولده ونشأته العلمية وأساتذته ، فانها قد اختلفت حول تاريخ وفاته .

وقد عثرنا على شذرات ، أمكننا من تحليلها ، ومقارنة بعضها بالبعض الأخر ، أن نستدل على العام الذي يمكن أن يكون قد توفي في أثنائه النفري بالتقريب .

(١) فقد ذهب كل من الشعراني[6] ، وحاجي خليفة[7] ، واسماعيل باشا

وقد احتفظت «نيبور» بأهميتها كمركز ديني رئيسي حتى القرن السابع عشر ق.م تقريبا ، وحتى القرن الثالث بعد الميلاد اندثرت المدينة ولم تعد ربما أكثر من قرية حتى هجرت في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر بعد الميلاد .

انظر :

١ ـ الشعراني ، الطبقات الكبرى ، الجزء الأول ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

٢ ـ A.J. Arberry, «The Mawaqif and Mukhatabat of El-Niffari, PP. 13 - 14 .

٣ ـ ص ١٨٩١ .

٤ ـ ص ٤٥ .

٥ ـ ص ٤٧٣ .

٦ ـ «الطبقات الكبرى» ، الجزء الأول ، ص ١٧٥ .

٧ ـ «كشف الظنون» ، الجزء الثاني ، ص ١٨٩١

البغدادي[8] ، والزركلي[9] ، وبروكلمان[10] ، ونيكولسون[11] ، وآربري[12] إلى أن وفاته كانت في سنة ٢٥٤ هـ .

٢ ـ ويذكر فؤاد سزكين أن النِفّري توفي سنة ٣٦٦هـ[1] .

٣ ـ ويذكر الأب نويا ـ أثناء شرحه للمخطوط الجديد الذي عثر عليه في استانبول في مكتبة حاجي محمود رقم ٢٤٠٦ ـ أن «هذا هو الجزء الأكثر أهمية مما لم ينشر من أعمال النفري ، بما أنه يعطينا كتابا آخر مثل «المواقف» حيث يرد به ذكر المشاهدات التي رآها النفري حوالي سنة ٣٦٦ هـ ، بينما الكتاب الأول ـ المواقف ـ الذي نشره آربري يحتوي على مواقف معاشه حوالي سنة ٣٥٩ هـ»[2] وهذا يبين لنا أن الأب نويا يذهب الى القول أن النفري توفي بعد عام ٣٦٦ هـ .

٤ ـ ويذكر الأستاذ أحمد أمين عن النِفّري «أنه من الأدباء المتصوفة الذين لم ينالوا حظهم من الشهرة وتوفي سنة ٣٣٤هـ»[3] .

---

٨ ـ «هدية العارفين» ، ص ٤٥ .

٩ ـ خير الدين الزركلي ، الاعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين في الجاهلية والاسلام والعصر الحاضر) ، مجلدان ، المطبعة العربية ، القاهرة ١٣٤٥ هـ : ١٩٢٧ م الطبعة الثانية ١٩٥٧ ، ص ١٦ .

١٠ ـ «تاريخ الأدب العربي» ، الجزء الرابع ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

١١ ـ «الصوفية في الإسلام» ، الترجمة العربية ، هامش ص ٦٠ .

١٢ ـ Arberry Encyclopedia de L'Islam, 111, 972 - 973 .

١ ـ «تاريخ التراث العربي» ، الترجمة العربية ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٩) ٤٨٠ ، وأيضاً : دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الألمانية ٩٨٣/٣ .

٢) «Exegese coranique et Langage mystique», PP.355-357- وأيضاً نصوص صوفية غير منشورة دار المشرق بيروت) لبنان ١٩٧٣م ، ص ١٩٤ وهامش ص ٢٧٥ .

٣ ـ أحمد أمين ، «ظهر الإسلام» ، الجزء الرابع ، الطبعة الثالثة ، النهضة المصرية ١٩٦٤ م ، ص ١٧٦ .

٥ ـ أما الدكتور عبد الوهاب عزام فيذكر أن النِفَّري توفي سنة ٣٥٤ هـ أو بعدها بقليل[١] .

والسؤال الآن هل توفي صوفينا النفري سنة ٣٥٤ هـ أو بعد ذلك ؟

نرى أن وفاة النفري كانت في حوالي سنة ٣٥٤ هـ ، وهذا الرأي تدعمه الأسانيد التالية :

أ ـ قلنا ـ كما سبق ـ أن التلمساني ذكر في شرح مواقف النِفَّري أن الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري لم يؤلف كتابا ، ولكنه اعتاد أن يكتب كشوفه الروحية على قصاصات من الورق ، انتقلت من بعده إلى ابن من أبناء ابنته وهو محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري النِفَّري وهذا بدوره نقلها إلينا بهذا الترتيب الذي نشرت عليه ، ولم يكن الشيخ نفسه هو الذي رتبها ، والا لجاءت أفضل ترتيبا .

ب ـ ويذهب كل من بروكلمان في كتابه «تاريخ الأدب العربي» ، وفؤاد سزكين في كتابه «تاريخ التراث العربي» إلى أن الشيخ محمد بن عبد الجبار ابن الحسن البصري النِفَّري قد صاحب الشيخ محمد بن عبد الله النِفَّري ، ونقل عنه المواقف والمخاطبات . فيذكر الأول ـ بروكلمان ـ عند الحديث عن كتاب المواقف أن «محمد بن عبد الجبار البصري النِفَّري كتب سنة ٣٥٢ هـ/٩٦٣ م كتاب المواقف ، سمعه من كلام شيخه أبي عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري عن مواقف الصوفية السبعة والسبعين ، وأولها موقف العز ، وآخرها موقف الكيف»[٢] .

ويذكر الثاني ـ فؤاد سزكين ـ عند الحديث عن آثار النِفَّري : «المواقف والمخاطبات ، جمعها صديقه محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري النِفَّري»[٣] .

جـ ـ ويؤيد الأب نويا هذا الرأي فيقول في كتابه «نصوص صوفية غير منشورة»[٤] . . . وهذا باب الخواطر من كلام محمد بن عبد الجبار بن الحسن

---

١ ـ دكتور عبد الوهاب عزام ، القاهرة في يوم الاثنين ٣ صفر ٦/١٣٥٤ مايو ١٩٣٥ السنة الثالثة ، ص ٧٥٨ وما يليها .

٢ ـ «تاريخ الأدب العربي» الجزء الرابع ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

٣ ـ «تاريخ التراث العربي» الجزء الثاني ، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠ .

٤ ـ ص ٣١١ الهامش .

البصري ـ المؤلف للكتاب تاريخ اثنين وخمسين وثلثمائة ٣٥٢ هـ ، حين منّ الله عليه بصحبة الشيخ الزاهد السائح محمد بن عبد الله النفري» .

ويضيف ـ الأب نويا ـ أن محمد بن عبد الجبار النفري البصري ، قد قام بتجميع وترتيب شذرات الشيخ محمد بن عبد الله النفري ، أثناء حياته وبعد موته ، دون الاهتمام بالترتيب الزمني لتأليفها .

ـ فيقول : «ومن خطه بسم الله الرحمن الرحيم ، نسخة دفتر لطيف كتبته بالنيل في شهر رمضان سنة ٣٥٤ هـ»[1] .

ـ ويذكر فصلا بعنوان «يوم التروية» ، يبدأ بـ «الهي أرني مشهودات صنعك في مسخرات أمرك ، تجري باجرائك في قدرك ، في سنة ٣٥٥ هـ»[1] .

ـ ويذكر نسخة رقعة «ولذكر الله أكبر ، فيما قبل سنة ٣٥٤ هـ . والله أعلم»[2] .

ـ ويذكر فصلا بعنوان «مِنْ مَنِّ الله الكريم وفضله في السفر في جمادى الآخرة من سنة ٣٥٨ هـ»[3] .

ـ ويذكر «مناجاة بالنيل يوم الأحد لاثنين وعشرين خلت من جمادى الآخرة سنة ٣٥٨ هـ»[4] .

ـ ويذكر[5] «أنه تم نسخ الدفتر الذي كتب في المدائن سنة ٣٥٤ هـ» .

ـ ويذكر[6] جزءاً آخر للنِفّري مواقف ومناجيات في سنة ٣٥٩ هـ بالبصرة» .

---

٤ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٤٢ .

١ ـ الأب بول نويا «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٦٣ .

٢ ـ نفسه ، ص ٢٦٥ .

٣ ـ نفسه ، ص ٢٦٦ .

٤ ـ نفسه ، ص ٢٦٧ .

٥ ـ نفسه ، ص ٢٨٦ .

٦ ـ نفسه ، ص ٢٨٩ .

ـ ويذكر «أن المواقف تمت على يد العبد الفقير محمد بن عبد الجبار أصلح الله تعالى شأنه ، سنة ٣٤٤ هـ»[٧] .

ـ وأيضا «أن هذا آخر ما وجد بخط الشيخ محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِفَّري في أجزاء ودفاتر عدة مختلفة بخطه آخرها ، ذكره في سنة ٣٥٣ هـ»[٨] .

د ـ ويُبين لنا الأب نويا في كتابه «التأويل القرآني واللغة الصوفية»[١] كيف تكونت مؤلفات النِفَّري فيقول : «أنه في البداية كان يسجل في كراسة أو دفتر حصيلة كل رؤية ، بعض هذه الكراسات دون في فترة وجوده بمصر ، والبعض الآخر بالبصرة ، والثالث بالمدائن وأعيد نسخ هذه الكراسات كيفما أتفق ، دون اهتمام بالترتيب الزمني لتأليفها» .

مما سبق يمكن أن نخلص الى أن الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري ، صاحب المواقف والمخاطبات ، وأن حفيده ـ محمد بن عبد الجبار ابن الحسن البصري النِفَّري ـ هو الذي قام بتجميع وترتيب شذرات جده ، أثناء حياته وبعد وفاته ، دون الاهتمام بالترتيب الزمن لتأليفها وأن صوفينا الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري قد توفي أثناء عام ٣٥٤ هـ .

٤ ـ عصره من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية :

تقع معظم الفترة التي قضاها النِفَّري في العصر العباسي الثاني (٢٣٢ هـ/٤٤٧ هـ) ، ويحدثنا مؤرخو هذه الفترة أن الخلافة العباسية طبعت بطابع الوهن والضعف لازدياد نفوذ الترك في الدولة العباسية ، حتى أصبح خلفاء هذا العصر مسلوبي السلطة ، ضعيفي الارادة ، بسبب تدخل هؤلاء الأتراك في

---

٧ ـ نفسه ، ص ٣٠٢ الهامش .

٨ ـ نفسه ، ص ٣١٣ الهامش .

١ ـ P.359 .

شؤون الدولة ، وتنصيب من يشاؤون وعزل من يشاؤون ، أو قتله أو سمل عينيه .

كما طبعت بطابع تدخل النساء في شؤون الدولة ، وكثرة تولية الوزراء أو عزلهم ، وتولية العهد أكثر من واحد ، مما أدى الى قيام المنافسة بين أفراد البيت الواحد[1] .

وقد زخر العصر العباسي الثاني حتى سنة ٣٥٨ هـ بالعديد من الحركات السياسية ، والدينية ، التي كان لها أثر كبير على سير الأحداث في ذلك الوقت ، ولعل أهم هذه الحركات ثورتي الزنج والقرامطة[2] .

أما عن الحالة الاجتماعية ، فكان يتوزع مجتمع العصر العباسي الثاني ثلاث طبقات أساسية :

أ ـ طبقة عليا تشتمل على الخلفاء والوزراء والقواد والولاة ، ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة، ورؤوس التجار ، وأصحاب الاقطاع من الأعيان وذوي اليسار .

---

١ ـ أنظر تفصيلا لهذه الفترة : دكتور حسن ابراهيم حسن ، «تاريخ الاسلام السياسي والدين والثقافي والاجتماعي» ، الجزء الثالث ، العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس ، ٢٣٢ هـ : ٤٤٧ هـ = ٨٤٧/١٠٥٥ م ، ط القاهرة ١٩٥٥ ، النهضة المصرية ، ص ٢٤٥ وأيضاً : دكتور حسن أحمد محمود ، أحمد ابراهيم الشريف ، «العالم الاسلامي في العصر العباسي» ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ م ، دار الفكر العربي ، ص ٢٨١ .
وأيضاً : دكتور محمد جمال الدين سرور ، «تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق ، من عهد الأتراك الى منتصف القرن الخامس الهجري» ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، دار الفكر العربي ، ص ٢٢ .
وأيضاً : دكتور شوقي ضيف ، «العصر العباسي الثاني» ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨١ ، ص ١٧ وما بعدها .

٢ ـ عبد العزيز الدوري ، «دراسات في العصور العباسية المتأخرة» ، طبع بغداد ، ص ٧٩ وما بعدها .

ب ـ وطبقه وسطى تشتمل على رجال الجيش ، وموظفي الدواوين والتجار والصناع الممتازين .

جـ ـ ثم طبقة دنيا تشتمل على العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة ، والخدم والرقيق[٣] .

ونجد أيضا في الفترة التي عاصرت النِفَّري ، أن حركة الالحاد والزندقة لم تهدأ في هذا العصر ، بل لقد اشتد أوارها ، اذ تحول كثيرون الى التشكيك في النبوات عامة ، ولعل في ذلك ما يصور ـ من بعض الوجوه ـ الهجمات العنيفة التي كان يصوبها الملحدون في القرن الثالث الهجري ، والنصف الأول من القرن الرابع ، الى الاسلام والقرآن الكريم ، بل الى الديانات عامة[١] . ولكن يجب ألا يتبادر الى الأذهان ، أن العصر العباسي كان عصراً ملحداً ، فقد كان المجتمع مجتمعا اسلاميا ، وكانت الطبقة العامة فيه حسنة الاسلام ، تتمسك بفرائضه وسننه وشعائره ، وقد أخذت تتسع في هذا العصر موجة التصوف ، وكانت مقدماتها أخذت تظهر منذ أواخر القرن الثاني الهجري[٢] .

وعن الأحوال الثقافية والفكرية ، نرى أنه كان لاتساع رقعة الدولة العباسية ، ووفرة ثروتها ، ورواج تجارتها ، أثر كبير في خلق نهضة ثقافية في القرن الرابع الهجري ، لم يشهدها الشرق من قبل ، حتى أصبح كثير من الناس طلابا للعلم وأنصاراً للأدب .

---

٣ ـ دكتور شوقي ضيف ، «العصر العباسي الثاني» ص ٥٣ وما بعدها ، وأيضاً آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، أو عصر النهضة في الاسلام» ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م ، ص ٤٤ ، وما بعدها .

١ ـ أنظر في ذلك كتاب «من تاريخ الالحاد في الاسلام» ، دراسات ألف بعضها وترجم الآخر دكتور عبد الرحمن بدوي ، النهضة المصرية ، ١٩٤٥ ، ص ١١٣ وما بعدها .

٢ ـ دكتور شوقي ضيف ، «العصر العباسي الثاني» ، ص ٤٧٣ ، وما بعدها .

وكان هناك نوعان من الدراسة ، اشتغل بهما المسلمون ، دراسة دينية حول القرآن والحديث ، ودراسة دنيوية حول الطب والفلسفة والكيمياء ، والمنطق والرياضيات والتاريخ والجغرافيا[3] .

تلك هي صورة عامة سريعة لأهم التيارات السياسية والاجتماعية والثقافية لتي شكلت المناخ العام لعصر النفري[1] .

٥ ـ مكانته وأثره في اللاحقين عليه :

تبين لنا أن النِفَّري مؤلف غير معروف ، أو لم يعرف جيدا ، ونستطيع أن نفسر سبب الغموض الذي أحاط بحياته ، والصمت عن ذكره ، أو عن ذكر آرائه في كتاب الطبقات لدى المؤرخين حتى ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ[2] ، إلى أنه هو نفسه لم يتحدث في مصنفاته عن شيء من حياته ، أو الأطوار التي مر بها ، أو شيوخه ، أو تلامذته ـ كما فعل معظم متصوفة الاسلام ـ الأمر الذي يصعب علينا رسم صورة أقرب الى الوضوح لحياته .

---

٣ ـ دكتور جمال سرور ، «تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق» ، ص ٢١٤ ، وما بعدها .
وأيضاً : آدم متز ، «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري» ، الجزء الثاني ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

١ ـ وان كنا لم نعثر على أي من النصوص التي تظهرنا على تأثر النفري الواضح بهذه التيارات ، أو تأثيره منها ، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لغيره من صوفية الاسلام .
فنجد هذا التأثير واضحا عند ابن عطاء الله السكندري المتصوف المصري الكبير ت ٧٠٩ هـ (أنظر في ذلك : الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م ، الانجلو المصرية ، ص ٣٣ وما بعدها) .
وأيضاً عند عبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (أنظر : الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ص ٥٠ وما بعدها) .

٢ ـ فقد اختفى أثر النفري منذ وفاته سنة ٣٥٤ هـ ، وعلى مدى ثلاثة قرون تقريباً ، ولم يرد ذكره إلا في القرن الثالث عشر الميلادي على يد ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ : ١٢٤٠ م الذي أشار اليه عدة مرات في «فتوحاته المكية» وأيضاً في كتابه «مواقع النجوم» .

ولعل هذا راجع الى كثرة ترحاله وأسفاره ، وتعمده التخفي والابتعاد ، فقد كان جوالا في البراري ، لا يستقر في مكان ، ولا يسكن الى انسان ، وحول هذا المعنى يقول النفري[٣] :

«أهيم بلاد الأرض والوحش رُتَّع
يُطبق بي وجدي وشوقي مُسامري»

ويقول : [١]

«اذا ضقت ذرعا بدواعي نفسك فاسكن الى زوجتك، فان ضقت فالى أهل علمك ، فان ضقت فالى أهل معرفتك ، فان ضقت فسر في الأرض ، فان ضقت فالزم بابي ، فان ضقت فيه فاصبر نوره ، ولاتخرج عنه على ضيق ، وصابر عليه وانتظر».

والميل الى الوحدة لايجعل له تلاميذ يحملون أفكاره ، ودوام الارتحال يؤدي الى جهل الناس به ، وعدم التعرف عليه .

كما أننا يمكن أن نعتبر أسلوب النفري الشديد الرمزية ، والذي يصعب على كثير من الناس فهمه أو إدراك مراميه ، أحد الأسباب في أنه لم يأخذ حقه من الشهرة .

وفي هذا يرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني[٢] ، «أن الطريقة الأكبرية لم تنتشر في عهد صاحبها ـ ابن عربي ـ ولابعد وفاته الانتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية أخرى معاصرة لها أو لاحقة عليها كالقادرية

---

٣ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ص ٢٧٥ .

١) «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص٢٤٧ .

٢) الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «الطريقة الأكبرية بحث نشر بالكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاة الصوفي محيي الدين بن عربي ، القاهرة ١٩٦٩م ص٣٥١ ، ومابعدها .

والرفاعية والشاذلية والأحمدية والبرهامية ، ولعل هذا راجع الى أن أصول هذه الطريقة مبثوثة في كبد ابن عربي التي يوصف معظمها بالرمزية .

وأيضاً ما أثاره خصوم ابن عربي من الفقهاء ، في حياته وبعد مماته وعلى مر القرون ، من تشكيك حول عقيدته.

فهل نجد في أقوال النفري مايتعارض مع الكتاب والسنة ، ويثير خصومه الفقهاء عليه ؟.

الحق أن صوفينا ينفي عن نفسه القول بالحلول أو الاتحاد بين الخالق والمخلوق ، وحول هذا المعنى يقول :[1]

«وقال لي ما أنا في شيء ، ولاخالطت شيئاً ، ولاحللت في شيء ، ولا أنا من شيء ، ولامن ولاعن ولاكيف ، ولاماينقال ، أنا أنا ، أحد فرد صمد وحدى ، وحدى أظهرت ولا مظهر الا أنا».

ويقول[2] مناجيا ربه عز وعلا :

«الهي : أنت فلا أشباه تماثلك ، ولا أمثال تشاكلك ، ولاشواكل تجانسك ، «ليس كمثله شيء».[3].

فلم يقل النفري ، مثل الحلاج ، بحلول اللاهوت في الناسوت ، ولم يقل أيضاً بالاتحاد بالله ، كما قال البسطامي قبل الحلاج ، وانما عاش «وحدة الشهود» في كل خطراته وتأملاته الصوفية ، مع المواقف والمخاطبات . ولكنا نجد له بعض العبارات الأخرى ، التي قد توحي بالتعارض مع الكتاب والسنة ، وذلك مثل قوله :

---

١) النفري «المواقف والمخاطبات» ، نشرة آرثر يوحنا آبري ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ١٩٣٤ ص٨١ .

٢) «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص٢٦١ .

٣) سورة الشورى ، آية ١١ .

«وقال لي اذا نزل البلاء تخطى الواقف ، ونزل على معرفة العراف ، وعلم العالم» .[٤]

والبلاء المذكور هو التكليف[٥] ، وسبب تخطيه الواقف أنه ، أي الواقف عبر صفة الكون ، اضمحل رسمُه ، أما العارف ، والعالم فلها رسمٌ باق فالتكليف مرتبط «بالرسم» وبمقدار فناء السالك عن رسمه ، يسقط عنه التكليف ، الى أن يصل الى مقام الوقفة ، وتغنى ذاته كلية في ذات مطلوبة ، حينئذ يكون فوق البلاء ، فوق التكليف .

والى مثل هذا يشير النفري بقول :[١] .

«وقال لي سلني وقل يارب ، كيف أتمسك بك ، حتى اذا جاء يومي لم تعذبني بعذابك ، ولم تصرف عني اقبالك بوجهك ، فأقول لك تمسك بالسنه في علمك وعملك ، وتمسك بتعرفي اليك في وجد قلبك ، واعلم أني اذا تعرفت اليك ، لم أقبل منك من السنة الا ماجاء به تعرضي لأنك من أهل مخاطبتي تسمع مني ، وتعلم أنك تسمع مني ، وترى الأشياء كلها مني» .

وحقيقة أن حديث النفري هنا واضح ، ويعني أنه بقدر التقدم الذي يحدث في التجربة الصوفية ، يكون التفلت من الشريعة ، وهو متسق مع نفسه ، فالعالم عنده مكلف ، له «انية» تقبل التكليف أو ترفضه ، وينبغي عليه ضرورة الأخذ بما أمر به الله عز وعلا وبما نهى عنه ، وذلك لايكون الا بأن يسلم العبد أمره لله عز وعلا ، لايعارضه برأيه ، ولايطلب على حقه دليلا من قبل نفسه ، وهذا لايكون الا بالاتباع لا الابتداع .

والاتباع عند صوفينا النفري يعني أن يسمع العبد قول الله تعالى ، ويسلك طريقه ، والابتداع أن يسمع العبد كلامه هو ، ويسلك طريقه هو ، والى هذا يشير النفري بقوله .[٢]

---

٤) المواقف ، موقف «الوقفة» ، ص١٣ .

٥) شرح المواقف ، ص٢٧/أ .

١) المواقف ، موقف «معرفة المعارف» ص٢٢ ، ٢٣ .

٢) المواقف ، موقف «الاسلام» ، ص١٣٨ - ١٣٩ .

«أوقفني في الاسلام ، وقال لي : هو ديني فلا تبتغ سواه فاني لا أقبل ، وقال لي هو ان تسلم لي بما أحكم لك ، وما أحكم عليك ، فلا تعارضني برأيك ، ولاتطلب علي حقي دليلا من قبل نفسك ، فان نفسك لاتدلك على حقي أبداً وقال لي : اتبع ولاتبتدع ، واذا قلت لك ان هذا لك تقول هذا لي ، واذا قلت لك ان هذا لي تقول ان هذا لك وتسمع قولي وتسلك طريقي ، وقولي كلامي ، وطريقي أحكامي وقولك تحيرك ، وطريقك تحكمك» .

ولكن ما ان يتقدم «السالك» في التجربة الصوفية ، ويصل الى مرتبة الواقف ، التي يغني فيها عن ذاته ، وعن السوى ، وينعدم احساسه بانيته ، حينئذ يسقط عنه التكليف ، لأن التكليف يثبت وجود آنيه للمكلف ، وآنيه الواقف تلاشت ، وانعدمت في حضور آنيه الحق تعالى .

ويعلق الأب نويا[1] على ذلك قائلا :

«ان ترك القانون ـ الشريعة ـ ليس الانصراف عنه بصفة فورية وسلبية ، انه تعدى تدرجي لهذا الجزء من الشريعة ، أو ذاك بقدر التقدم الذي يحدث في التجربة الصوفية . فالانسان يبقى متمسكا بالشريعة طالما أنه لم يبدأ طريق المواقف ليتحقق بالوحدة ، ولكن ما ان يحدث التحقق بالوحدة حتى يترك الشريعة ، ولايشغل نفسه الا بالأضواء التي تشع من الحقيقة» .

وحول هذا المعنى يقول النفري :[2]

«وقال لي عهد عهدته اليك ، أن تعرفي لايطالب بفراق سنتي ، لكن يطالب بسنة دون سنة ، وبعزيمة دون عزيمة فان كنت ممن رآني فاتبعني ، وأعمل ما أشاء بالآلة التي أشاء ، لابالآلة التي تشاء ، أليس كذلك تقول لعبدك ، فالآلة هي سنتي فاعمل لي منها بما أشاء منك لا بما تشاء لي ، وتشاء مني ، فان عجزت في آلة دون آلة ، فعذري لايكتبك غادرا ، وان ضعفت في عزيمة دون عزيمة ، فرخصتي لاتكتبك عاثرا ، انما أنظر الى أقصى علمك ان كان عندي فأنا عندك» .

---

١) «Exegésé coranigue et langage mystigve.. p. 272

٢) المواقف ، موقف «معرفة المعارف» ص٢٣

ويؤكد النِفَّري على القول بأن «الواقف» لاتكليف عليه ، اذ أن التكليف مرتبط بالعمل ، ولاعمل للواقف ، لأنه ليس من أهل الأرض ولا من أهل السماء ، ويقول :[٣].

«اذا علمت علما لا ضد له ، وجهلت جهلا لاضد له ، فلست من الأرض ولا من السماء» .

والعلم الذي لاضد له هو العلم اللدني ، العلم الرباني ، والجهل الذي لاضد له ، هو الجهل بالذات الالهية ، ذلك أن الجهل بالذات الالهية حقيقة نهائية لاضد لها ، فمن علم علما لاضد له ، وجهل جهلا لاضد له ، ليس من الأرض ، ولا من السماء ، ويسقط عنه العمل والحالة هذه .

ويقول النِفَّري :[١]

«يا عبد اذا رأيتني فلا أمر يطالبك ولانهى يجاذبك» .

وأيضاً :

«ياعبد اذا رأيتني فلا أقول لك خذ ولا دع»[٢]

فالرؤية فوق الأمر والنهي ، أي فوق التكاليف ، والأمر والنهي في العلم ، أما الوقفة فتتجاوز العلم المعرفة وفيها تكون الرؤية .

ويصل النفري الى القول بأن مقام «الاسلام» وهو مقام «العالم» مقام اثبات الاثنينية بين الله عز وعلا وبين الانسان ، ويعتبر الحادا بالنسبة للواقف ، الذي محيت آنيته تماما في حضرة الشهود ، وان مقام «الاسلام» يعني التأكيد على وجود انية «طالبة» بالنسبة للسالك ، انية تطيع الأمر والنهي ، انية وكلفة ، وحول هذا المعنى يقول النفَّري :[٣]

---

٣) المواقف ، موقف «بين يديه» ص٩١ .

١) المخاطبات ، مخاطبة ٣٤ ص١٨٩ .

٢) نفس المصدر ، مخاطبة ٣٩ ، ص١٩٥ .

٣) المواقف ، موقف «بين يديه» ص٧٣ .

«ان اسلمت ألحدت ، وان طالبت اسلمت، فرأيته فعرفته ، ورأيت نفسي فعرفتها ، فقال لي أفلحت واذا جئت إليَّ فلا يكن معك من هذا كله شيء لأنك لاتعرفني ولاتعرفك» .

أي أن السالك في مرتبة الوقفة عنده ، ليس من أهل العمل بالعلم كما يقتضيه مقام الاسلام ، فيقول : «ان اسلمت ألحدت» أي رجعت الى الثنوية ، عابد ومعبود ، طالب ومطلوب ، «وان طالبت اسلمت» أي وان أثبت لنفسك انية تطلب ، أعدت الى مقام الاسلام بعد أن تجاوزته قال «فرأيته» أي فعرفته بأنه الوجود ، «ورأيت نفسي» أي فعرفتها بأنها العدم ، فقال أفلحت .

ومن الأقوال التي وجدناها عند النِفَّري والتي تشعر بالتعارض مع الكتاب والسنة قوله :

«وقال لي اذا رأيتني كانت سلامتك في الفترة أكثر منها في العبادة واذا لم ترني كانت سلامتك في العمل أكثر منها في الفترة».[1].

أي أن الحرص على العبادة دليل الحجاب ، والحرص على ترك العبادة دليل الشهود ، وأن السلامة أبدا مع الشهود لا مع الحجاب ، هذا بالنسبة لصاحب الرؤية ، أما بالنسبة لمن لم ير فالسلامة تكون في العبادة .

ونرى أن اسقاط التكليف عن الواقف عند النِفَّري ليس دائما ، بل انه وقتي في حال الفناء عن الذات فقط ، أي في حال الوقفة ، وهذه الوقفة لاتخرج عن معنى الغناء الذي يغيب فيه الصوفي عن ذاته ، ذلك أن الوقفة عند صوفينا النِفَّري تعني أن ينفصل الصوفي تماما عن السوي ، ويعنى عن الكونية ، وذلك لغلبة الحقيقة عليه ، وبالتالي لايشهد وجودا غير الله عز وعلا .

وفي هذا الفناء تزول الرسوم بالكلية في عين الذات الأحدية وترتفع الاثنينية التي بين الله والعالم ، فلا يشهد الصوفي الا الأحدية ، لأنه فني عن نفسه ، وعن كل شيء في الوجود لكونه مستغرقا في التوحيد وعلى هذا فالوقفة ـ عند النِفَّري ـ مرتبة لاينمحي فيها وجود الانسان ، ولكن ينمحي الاحساس به ، فهي ـ ان

---

١) المواقف ، موقف «بين يديه» ص٧٣ ، موقف «أنا منتهى أعزائي» ص٤٧ .

صح هذا التعبير ـ وجود لاحضور له ، لغلبة حضور الحق عز وعلا على حضور الانسان .

فينتفي الوجود عن عالم الظواهر في حال من الفناء فحسب ، وعلى هذا فالأشياء حقائق لها وجود ، ولكن في عالم الحجاب ، وينمحي هذا الوجود في حضرة الشهود ، أي في موقف الوقفة ، بمعنى أن الواقف لايشهد وجودا حقا غيره تعالى ، وكل ماسواه عز وعلا ينعدم في شهود الواقف .

فالموجودات موجودة ، ولكن احساس الواقف بها يتلاشى ، لأنه هو نفسه يتلاشى في حضرة سيده .

وبالتالي لايصح ـ في رأي صوفينا ـ أن يقف الصوفي عند فنائه ، والكمال في أن يعود الى حال البقاء الذي يرى فيه الأكوان قائمة بمكونها لأن الذي يبقى على حال الفناء ، لايستطيع أن يمارس الرياضات النفسية والعبادات والطاعات والفضائل ، يقول النفري حول هذا المعنى :[1]

«وقال لي : قل لهم رجعت اليكم ، فقلت أوقفني ومن قبل أن أرجع ، ما كان لي من قول ، لأنه أراني التوحيد ، فكنت به لا أعرف فناء ولابقاء ، وأسمعني التوحيد ، ولم أعرف استماعه ، وردني بعد هذا كله كما كنت فرأيت في الرد صحيفة فأنا أقرأها عليكم» .

وهذا يعني أن عبارة النفري «أوقفني وقال لي» بعد العودة من حال الفناء ، الوقفة ، الى حال البقاء ، وهذا يدلنا على تمسكه بالشريعة ، وأن اسقاط التكليف وقتي في حال الفناء عن الذت فقط .

وأهم من التفت اليه من الصوفية البارزين محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ ، فقد ذكره في خمسة مواضع من كتابه «الفتوحات المكية» ، نورد هنا ما قاله في موضعين منها :

يقول ابي عربي :[2]

---

١) «المواقف» ، «موقف الثوب» ، ص٧٩ .

٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» الجزء الأول ص٥٠٥ .

«أما اعتبار الآن الفاصل بين الوقتين فهو المعنى الفاصل بين حكم الاسمين اللذين لايفهم من كل واحد منهما اشتراك ، فظهر حكم كل اسم في موضعه على الانفراد ، وهو حد الوقف عندنا ، فان الانسان السالك اذا انتقل من مقام قد أحكمه وحصله الى مقام آخر ليحصله أيضا يقف بين المقامين وقفة يخرج في تلك الوقفة عن حكم المقامين ، ويعرف في تلك الوقفة آداب المقام الذي انتقل اليه ، وقد بين ذلك النفري في كتابه المسمى «المواقف» وهو كتاب شريف يحتوي على علوم المقامات» .

وهو يقول في موضع آخر[1] :

« . . . واعلم أنه ما من منزل من المنازل ، ولا منازلة من المنازلات ولا مقام من المقامات ، وهو الذي تكلم فيه صاحب المواقف النِفَّري رحمه الله تعالى في كتابه المسمى «بالمواقف» الذي يقول فيه : أوقفني الحق في موقف كذا ، فذلك الاسم الذي يضيفه إليه هو المنزل الذي ينتقل إليه أو المقام أو الحال أو المنازلة» .

ونجد أيضاً أن ابن سبعين المتوفىٰ سنة ٦٦٩ هـ يذكر النفري في الرسالة الفقيرية[2] ، حين يوجه نقده إلى نقده إلى مذاهب متفلسفي الصوفية الذين عمدوا إلى مزج التصوف مع الحكمة ، ومنهم النفري في كتابه المواقف :

وقد تقدم أن عفيف الدين التلمساني المتوفى سنة ٦٩٠ هـ وقد شرح مواقف النفري .

والنِفَّري واحد من كبار أصحاب الأساليب في تاريخ اللغة العربية ، فهو بلا شك يتميز بأسلوب خاص يقوم على انتقاء الكلمات والألفاظ فيه أثر الصنفة ، ويقوم على ادخال هذه الكلمات في علاقات الرمزية ، يحل فيها الايحاء محل الافضاء المباشر . وذلك الأمر الذي جعل من النِفَّري في النهاية كاتباً للخاصة ، بحيث لا يستطيع أن يتذوقه ، أو يتأثر به إلا نفر قليل من ذوي الثقافة العالية .

---

١ ـ ابن عربي ، «الفتوحات المكية» الجزء الثاني ، ص ٨٠٥ .

٢ ـ الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «ابن سبعين» وفلسفته الصوفية ، ص ٢٦٧ .

ومن الذين حاولوا أن يحاكوه من القدماء «ابن قضيب البان» (٩٧١ هـ - ١٠٤٠ هـ) صاحب كتاب «المواقف الالهية»[٣].

فقد تأثر - ابن قضيب البان - بالنفري في طريقة استهلال المواقف، فالموقف يبدأ عنده - كما هو عند النفري - بـ «أوقفني وقال لي»[٤]، وكذلك يظهر تأثره في تمييزه بين العالم والعارف على نحو ما ميز بينهما النفري[٥].

وامتد هذا الاعجاب بالنِفَّري حتى انه في عصرنا الحاضر جاء أدونيس (علي أحمد سعيد)[١] وتأثر به.

فقد انكب على تراث النِفَّري مكتشفاً اياه بعد أن حققه آربري، والتفت إليه من المعاصرين أيضاً عفيفي مطر، فقد نحا في تأثره بالنفري نفس النحو الذي نجده عند أدونيس، لا سيما أنه من الشعراء المصريين الذين يفيدون كثيراً من التراث العربي الاسلامي عامة، ومن التراث الصوفي خاصة، وقد أصدر دواوين كثيرة تشيء بهذا الطابع لعل أهمها في هذا السياق ديوانه «النهر يلبس الأقنعة»[٢].

وهناك غير أودنيس وعفيفي ومطر، من يرى أن النِفَّري قادر على أن يلهم الشعراء الذين يريدون أن يجددوا في الشعر، لأنه مجدد ومبدع كبير[٣].

---

٣ - ابن قضيب البان، «المواقف الالهية»، تحقيق وتقديم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه «الانسان الكامل في الاسلام»، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ م.

٤ - نفس المصدر، ص ١٣٧.

٥ - نفسه، موقف العلم ص ١٤٤ - ١٤٧، وموقف «معارف مناهج العارفين»، ص ١٦٢ - ١٦٣.

١ - المعروف أن أدونيس اهتم بالنِفَّري في الستينات من هذا القرن أثناء اعداده لديوان الشعر العربي في ثلاثة أجزاء (١٩٦٤ - ١٩٦٨ م)، وأصدر مجلته «مواقف» التي أخذ اسمها من كتاب النِفَّري، ونشر في العددين ١٧ / ١٨ سنة ١٩٧١ م مقالاً تحت عنوان «تأسيس كتابة جديدة»، أشاد فيه بتجربة النِفَّري الصوفية، وطريقته في التعبير، ووضعه في مصاف الشعراء العظام.

٢ - أصدرته وزارة الاعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٨ م.

٣ - حسن طلب، «الدوحة» مجلة شهرية ثقافية جامعة، العدد ٨٧ - جمادى الأولى ١٤٠٣ هـ - مارس ١٩٨٣ م، ص ١١٨ - ١١٩.

الفصل الثاني

«مصنفات النِفَّري»

(١) تمهيد .
(٢) تصنيف شامل لمصنفات النِفَّري .
(٣) أسلوب النِفَّري في مصنفاته .

١ ـ تمهيد :

توفى النِفّري سنة ٣٥٤ هـ ، وترك عدداً ليس بالكثير من المصنفات وهي مصنفات مختصرة جداً ، تشتمل على «المواقف والمخاطبات» ونشرها آرثر يوحنا آربري سنة ١٩٣٤ م ، وأيضاً مجموعة من المواقف والمناجيات والحكم بالإضافة إلى «مقالة في القلب» و«رسالة في المحبة» نشرها الأب بول نويا ضمن كتابه «نصوص صوفية غير منشورة» لشقيق البلخى ، ابن عطاء الآدمى والنفري ، سنة ١٩٧٣ .

ويُظهرنا النِفّري في مصنفاته على مذهب صوفي جديد إلى حد كبير ، وهو مذهب يقوم على ما يسمى «بالوقفة» التي هي نهاية وتتويج لسلسلة المجاهدات التي تأخذ هيئة سلم تصاعدي يبدأ من الجهل ، ثم يترقى ـ السالك ـ إلى العلم ، ثم إلى المعرفة ، ثم إلى الوقفة ، وأخيراً ينتهي أمر المجاهد أو السالك ، أو الواقف ـ على حد تعبير النِفّري ـ إلى جهل مرة أخرى ولكن شتان ما بين جهل حقيقي ، وجهل مجازي ، جهل جاهل بالفعل ، وجهل يتجاوز العلم والمعرفة ، ويعلو عليها وعلى كل الحدود .

والوقفة عند صوفينا النفري تعني أن ينفصل الصوفي تماماً عن السوى ، ويفنى عن الكونية ، وذلك لغلبة الحقية عليه ، وفي هذا الفناء تزول الرسوم بالكلية في عين الذات الأحدية ، وترتفع الاثنينية التي بين الله والعالم ، فلا يشهد الصوفي إلا الأحدية ، لأنه فنى عن نفسه ، وعن كل شيء في الوجود ، لكونه مستغرقاً في التوحيد .

وهناك صعوبة في فهم النِفّري ، ذلك أن أسلوبه في مصنفاته أسلوب رمزي كما هو الشائع في الأساليب الصوفية عموماً ، لكنه يتميز بصياغته الرفيعة التي تتحقق فيها أعلى درجة من البلاغة والفصاحة بمفهومها النقدي .

فأسلوب النفري يحمل في طياته اشارات غير واضحة ، واعترافات في نصف كلمات ، ومناجاة سرية كادت أن تكون مصاغة على حد تعبير الأب بول نويا[1] .

ذلك أن النِفّري قد تلقىٰ الأمر بألا يعرف الآخرين بما يجنيه من تجربته[2] فلغته مجازية تماماً ، وفيها الكثير من الجرأة والمغامرة في النحت والاشتقاق الذي يصل إلى حد الاغراب ، وترتب علىٰ ذلك أن أصبح أسلوب النفّري رمزياً مغرقاً في رمزيته ، الأمر الذي يخرجنا عن اللسان المعتاد ، والمنطق المألوف ، ويوقفنا على هوة ، هي حسب قول النفري «برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء»[3] .

وبالتالي فشرح نص النِفّري يصبح مهمة فيها الكثير من المخاطرة .

ولقد ذكر عددٌ من المترجمين للصوفية والمؤلفين في التصوف بعضاً من مصنفات النفري ، وبعد مقارنة ما ذكره المترجمون للنفري عن مصنفاته ومقارنة بعضها بالبعض الأخر ، وتقصي فهارس المكتبات العامة ، وخاصة الجانب العربي منها ، انتهيت إلى كتابة ثبت لما صنف النفري من كتب وقصائد ومقالات ، وأرجوا أن يكون شاملا .

ومنهجنا في هذا الصدد هو اثبات كل مصنف ، وموضوعه ، وخصائصه ، سواء أكانت أدبية أو تصوفية ، والغرض من تصنيفه ، ومكانه ، وفي حالة ما إذا مخطوطاً أشرنا إلى نسخه الخطية في مكتبات العالم ، أما إذا كان مطبوعاً فإننا نكتفي بالاشارة إلى مكان طبعه وتاريخه .

---

١ - «Exgese coranique et langage» P. 362.

٢ - «المخاطبات» ، مخاطبة ٥٢ ، ص ٢٠٥ .

٣ - «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٠٠ .

٢ ـ تصنيف شامل لمصنفات النِفّري :

أ ـ المصنفات النثرية :

(١) «المواقف والمخاطبات» :

إن تجربة النِفّري الروحية تتمثل أساساً في كتابيه «المواقف والمخاطبات» ، وتدل على أن صاحبها كان صوفياً من طرازٍ فريد ، فهي تكشف عن شخصية واحدة عانت هذه «المواقف» وتلقّت تلك «المخاطبات» .

فنحن إزاء تجربة حقيقيه أصيلة لا يداخلنا في صحتها وأصالتها أي شك ، ويشير النفري نفسه إلى مجموع «مواقفه ومخاطباته» ، بقوله :

«أذنت لك في أصحابك بأوقفني ، وأذنت لك في أصحابك بيا عبد ، ولم آذن لك بأن تكشف عني ، ولا بأن تحدث بحديث كيف تراني»[١] .

وهو يقول أيضاً :

«إذا قلت لك قف فقف لي لا لك ، ولا لأخاطبك ولا لآمرك ولا لتسمع مني ، ولا لما تعرف مني ، ولا لما لا تعرف مني ، ولا لأوقفني ، ولا ليا عبد ، قف لا لأخاطبك ولا تخاطبني ، بل انظر إليك وتنظر إلي فلا تزل عن هذا حتى أتعرف إليك وحتى أخاطبك وحتى آمرك فإذا خاطبتك وإذا حادثتك فابك إن أردت على البكاء وإن أردت على فوق بخطابي وعلى فوق بمحادثتي»[٢] .

ولا فرق بين «المواقف» و«المخاطبات» من حيث الجوهر ، إلا أن الأولى تبدأ فقراتها بعبارة : «أوقفني في كذا وقال لي . .» ، وتبدأ الثانية بعبارة «يا عبد . .» .

و«أوقفني» معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلي ، و«قال لي» معناه عرّفني بأن رفع حجابي فعرفت فكأنه قال لي[٣] :

---

١ ـ «المواقف» ، موقف ٦٣ ، فقرة ١١ ، ص ١٠٧ .

٢ ـ نفس المصدر ، موقف ٦٦ ، فقرة ١ ص ١١٣ .

٣ ـ شرح المواقف ، ص ١ / أ ، ص ١٣ / ب

ومعنى ذلك أنه حين نقرأ قول النِفّري قال لي ربي . . أو . . أوقفني ربي بين يديه وقال لي . . ، أو خاطبني ربي ، فلا يجب أن ينصرف ذهننا إلى دعوى نبوة ، وإنما هي لغة الصوفية تعبيراً عما يلقى في قلوبهم من الحقائق في لحظات الصفاء الكامل ، فبدلاً من أن يقول الواحد منهم أُلقيت في قلبي هذه الحقيقة أو انقدح في ذهني هذا الخاطر ، يقول قال لي ربي ، إيماناً منه بأن نبع الحقيقة وملهمها هو الله عز وعلا وحده .

وقد نلمس في «المواقف» شيئاً غير قليل من الصنعة ، على حين تبدو لنا «المخاطبات» متصفة بتلقائيتها أو عفويتها ونضارتها[1] ، وسنبين هذا بالتفصيل عندما نتحدث عن خصائص أسلوب النِفّري اللغوية مع التركيز على الطابع الرمزي فيها .

ويحتوي كتاب «المواقف» على إضافة جاءت بعد موقف «وراء المواقف» مباشرة تحت عنوان «مخاطبة وبشارة وايذان الوقت» ، وأصالة هذه الإضافة على ما يبدو ، غير محتملة ، أنها ذات دلالة مهدية ، ومع أنها تناسب في المحتوى والأسلوب مع مقطعين في المواقف[2] ، فمن الأسهل الافتراض أن هذه الإضافات الثلاث قد انجزت بيد أخرى[3] .

وهذا الافتراض تدعمه حقيقة أن هذين المقطعين ، في سياقهما يعكران التنظيم الأدبي بطريقة غير مقبولة .

ونجد أيضاً بعد موقف «الاصطفاء» موقفاً إضافياً ، ذكرته (مخطوطة مكتبة غوطة ، ولم تشر إليه النسخ الأخرى) ، هو موقف الادراك ، ولا يبدو هناك سبب في أن نشك حول درجة صدقه ، لأنه لا يحتوى على شيء غريب على النِفّري .

---

١ ـ «The Mawaqif and mukuatabat of Al¯Niffari, with other fragments» p. 7.

٢ ـ «المواقف» موقف ٥ مقطع ٨ص ٦ ، موقف ٢٣ مقطع ٧ ص ٤٤ ـ ٤٥ .

٣ ـ «The mawaqif and mukuatabat. p. 7.

وقد طُبع هذا الموقف بعد الجزء المكتوب في الفقرة الأخيرة في نهاية النص العربي[1] .

ولا يعد النِفّري ـ كما قلنا سابقاً[2] ـ مسؤولاً عن ترتيب « المواقف » بالطريقة التي وصلتنا ، ذلك أن الذي قام بجمعها وترتيبها حفيده لابنته محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِفّري ، وهذا يتضِح أساساً خلال المقارنة بين ثلاثة نصوص هامة للتلمساني أثناء شرحه لمواقف النفري[3] .

ويؤيد هذا الرأي أيضاً ما ذهب إليه كل من بروكلمان في كتابه « تاريخ الأدب العربي »[4] ، وفؤاد سزكين في كتابه « تاريخ التراث العربي »[5] ، ومن هنا فليس هناك أساس لاعتبار المواقف من انتحال أحد المتأخرين[6] .

وأول من التفت إلى كتاب « المواقف » من القدماء ، الصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، فقد ذكره ـ كما سبق ـ في خمسة مواضع من كتابه « الفتوحات المكية »[7] .

ومن المؤلفين القدماء الذين ذكروا كتاب « المواقف » للنِفّري ، الشعراني في كتابه « الطبقات الكبرى »[8] ، وحاجى خليفة في كتابه « كشف الظنون »[9] وقد أثار كتاب « المواقف والمخاطبات » عند أول نشره سنة ١٩٣٥ م التفات الدكتور عبد الوهاب عزام ـ رحمه الله ـ فكتب عنه في مجلة « الرسالة » مقالاً قال فيه[10] :

---

١) « المواقف » ، موقف ٥ مقطع ٨ ص ٦ ، موقف ٢٣ مقطع ٧ ص ٤٤ ـ ٤٥ .
٢) انظر هذا البحث ص ٥ وما بعدها
٣) شرح المواقف ، ص ٧٧ / ب ـ ٧٨ / أ ، ص ١٢٢ / أ ، ص ١٦٣ / ب .
٤) الجزء الرابع ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .
٥) الجزء الثاني ، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠ .
٦) «Exeqese coranigve et lavgage mystiqve. 11 p. 352
٧) الجزء الأول ، ص ٢٠٥ ، ٧٧١ ، الجزء الثاني ، ص١٨٧ ، ٨٠٥ ، ٨٢٧ .
٨) الجزء الأول ، ص ١٧٦ ـ ١٧٦ .
(9) الجزء الثاني ، ص ١٨٩١ .
(10) مجلة الرسالة ، العدد ٩٦ ، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م ، السنة الثالثة ، ص ٧٥٨ وما يليها .

« . . . إن هذا الكتاب بدعٌ من كتب التصوف ، وأنه من الأدب الصوفي الذي لا يعرف نظيره »

كما التفت إليه في الستينات من هذا القرن الشاعر اللبناني أدونيس (علي أحمد سعيد)[٣]

وتوجد طبعة حديثة لكتاب « المواقف والمخاطبات » قَدّم لها وعلّق عليها الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود[٤] موضوعاتها :

أودع النِفّري « مواقفه ومخاطباته » خلاصة آرائه في التصوف ، ولا نكون مبالغين إذا قلنا أن « المواقف والمخاطبات » تستوعب مذهبه الصوفي بأسره ، وأن جميع ما جاء في مصنفاته الأخرى ليس إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

فقد عبر النِفّري في مجموع « مواقفه ومخاطباته » عن مذهب الصوفي والذي يتمثل في « الفناء في التوحيد » ، ذلك أن « الوقفة » عنده تعني أن ينفصل الصوفي تماماً عن السوى ، ويغنى عن الكونية ، وذلك لغلبة الحقية عليه ، وبالتالي لا يشهد وجوداً غير الله عز وعلا .

وفي هذا الغناء تزول الرسوم بالكلية في عين الذات الأحدية ، وترتفع الاثنينية التي بين الله والعالم ، فلا يشهد الصوفي إلا الأحدية ، لأنه فنى عن نفسه ، وعن كل شيء في الوجود لكونه مستغرقاً في التوحيد .

وعلة هذا فالوقفة ـ عند صوفينا النِفّري ـ مرتبةٌ لا ينمحى فيها وجود الانسان ، ولكن ينمحى الاحساس به ، فهي ـ إن صح هذا التعبير ـ وجودٌ لا حضور له ، لغلبة حضور الحق عز وعلا على حضور الانسان .

فينتفي الوجو من عالم الظواهر في حالٍ من الفناء فحسب ، وعلة هذا لا يصح أن يقف اا سوفي عند فنائه ، والكمال في أن يعود إلى حال البقاء الذي يرى فيه الأكوان ـمة بمكونها .

---

٣) انظر ص ٢٥ من هذا البحث .

٤) « المواقف والمخاطبات ، تحقيق آرثر آربري ، تقديم وتعليق الدكتور عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م » .

ومذهب النِفّري في الوقفة يمتد فيشتمل على أفكار متكاملة حول المعرفة والوجود والانسان ، ففي المعرفة مثلاً نجد أن السلسلة الصاعدة ، العلم ثم المعرفة ثم الوقفة ، والتي تعبر عن مقامات على طريق المجاهدة الصوفية عنده ، هي في الوقت ذاته ، تعبر عن مستويات ابستمولوجية ، ففي مستوى « العلم » يتخلص الانسانُ من الجهل ، والتخلص من الجهل يكون باكتساب المعلومات التي تيسر للانسان سبيل السيطرة على الكون ، وتصبح دليلاً له في علمه الدنيوي الخالص ، ومن هنا يرتبط العلم بالعمل وبالحاجات الدنيوية .

وفي مستوى المعرفة ، يتجاوز الانسان جزئيات العلوم إلىٰ شمول المعرفة ، حيث تصبح المعرفة هي « معرفة المعرفة » علة حد تعبير النِفّري وحيث ينتقل الإنسان إلى الذات أو حياة الباطن .

أما في الوقفة ، فإن الانسان يتجاوز مستوى الادراك البشري ويصبح وهو في الحضرة الالهية ، قادراً على أن يتجاوز وسائل المعارف كلها ، ومن ثم يعيش في اليقين المحض ، وينتفي لديه الشك الذي كان يمارسه العقل الانساني في مرحلتي العلم والمعرفة .

ونلاحظ أن مستوى العلم ومستوى المعرفة ، ليسا إلا وسيلتين تؤديان إلى مستوى الوقفة ، وإلا فلا انتفاع للعالم بعلمه ، ولا للعارف بمعرفته يقول النفري :

« وقال لي الوقفة روح المعرفة ، والمعرفة روح العلم والعلم روح الحياة »[1] .

أما عن الوجود ، فالنِفّري يرى أن الموجودات ليست شيئاً آخر غير صفات الله عز وعلا ، وإلى هذا المعنى يشير بقوله :

هذه النسخة كتب الناسخ « ثم شرح المواقف بحمد الله والصلاة على رسول الأمة في سنة تسعمائة ، في أواخر جمادى الآخر في يوم الجمعة الشريف » :

كما أن له نسخة خطية أخرى في مجلد ، وقفنا عليها بالمكتبة كوبرلي في ٢٥٨ ورقة برقم ٧٨٥ ،

---

١) المواقف ، موقف « الوقفة » ، ص ١٢ .

كما أن له نسخة خطية ثالثة وقفنا عليها بدار الكتب المصرية بالقاهرة ٢١٥ تصوف وتشتمل على المواقف الثمانية الأولى ، التي تبدأ بـ « موقف العز » وتنتهي بـ « موقف الوقفة » .

وذكر هذا الشرح ، وأشار إلى نسخه الخطية ـ فيما عدا النسخة الموجودة بدار الكتب المصرية ـ فؤاد سزكين في كتابه « تاريخ التراث العربي »[١] .

وتصعب قراءة النِفّري في « مواقفه » دون شرح « المواقف » للتلمساني وفي هذا تبدو قيمة هذا الشرح[٢] .

ولكن هل تمثل « المواقف والمخاطبات » كل مُكونات العمل العلمي للنِفّري ؟ .

إن المخطوطات التي عرفت والتي رجع إليها آربري ، تحتوي على قسمين أساسيين ، الأول : « مواقف » والثاني : « مخاطبات » ، وفي ذلك الحين كان آربري يعتقد أنه قد نشر كل مصنفات النفّري .

ولكن اكتُشفت مخطوطات أخرى تشير إلى أن آثار النِفّري العلمية أكثر مما عرفها الباحثون السابقون ، إذ عرف منذ عام ١٩٥٢ من خلال ما كتبه أتيس[٣] أنه يوجد في قونية وبورشه ثلاث مخطوطات يختلف مضمونها عن الأعمال المنشورة ، ولكن التحليل الذي قام به « أتيس » كان موجزاً ، ولم يعطي فكرة عن الاختلاف ، وعن أهمية هذا الكشف .

واكتشف الأب نويا[١] ، مسترشداً بالمعلومات المُقدمة من فؤاد سزكين ، في استانبول في مكتبة حاجى محمود رقم (٢٤٠٦) مخطوطاً جديداً على درجة كبيرة من الأهمية يحتوي على مجموع العمل الوارد ذكره في المخطوطات الأخرى ، هذا

---

١) الجزء الثاني ، ص ٧٤٩ ـ ٧٨٠ .

٢) أنظر : نيكولسون ، « الصوفية في الاسلام » ، الترجمة العربية ، ص ٧٣ .

٣) Ates, «paru daus Belleton, d,antara, Vol. 16,1952
pp. 49-128 (les pages 74-76 sont consacrees a,Niffari).

١) «Exegese coranique et language mystique» pp. 355-357.

المخطوط من حجم متوسط (١٥ سطر بالصفحة) ومكتوب بخط نسخي مقروء جداً ، ولا يحمل تاريخ ، ولكن الحبر والورق يدلان على أنه حديث .

وقد نشر الأب نويا هذا المخطوط في كتابه « نصوص صوفية غير منشورة[٢] » ويحتوي هذا المخطوط على مُصنفّات النِفّري ، التي لم يُنشرها آبري ، وهي :

أ ـ كتاب « موقف المواقف » ويرد به ذكر المشاهدات التي رآها النفري حوالي سنة ٣٦٦ هـ ، ويحتوي على ست وستون موقفاً ، تبدأ بـ « موقف استواء المعرفة » وتنتهي بـ « موقف المقامات » .

ونشره الأب نويا ضمن كتابه « نصوص صوفية غير منشورة »[٣] ، وقد أشار فؤاد سزكين إلى هذه المواقف (الست والستين) تحت عنوان « مجموعة الأخبار والزيادات » يتضمن أقوال غير المتضمنة في المواقف ، حاجى محمود ٢٤٠٦ (من ١٧٤ أ ـ ٢٠٠ ب ، ١٣١٥ هـ)[٤] .

ب ـ « أجزاء متفرقة تشمل بعض المواقف الأخرى بالإضافة إلى بعض المناجيات » ، وتبدأ بـ « موقف لا يعلمني الكون » ، وتنتهي بـ « انك لا تدري بأن رب لحظة تفوتك لا تدري حتى تستعيدها » ، ونشرها الأب نويا في كتابه « نصوص صوفية غير منشورة »[٥] .

جـ ـ « قسم الحكم » ، ويبدأ بـ « حكمة في الطريق » ، وينتهي بـ « حكمة في أسفار اليقين ، ونشره نويا في كتابه « نصوص صوفية غير منشورة »[٦] .

د ـ « مواقف ومناجيات » ، ويرد به ذكر المشاهدات التي رآها النِفّري حوالي سنة ٣٥٩ هـ / ٩٧٠ م ، ويبدأ بـ « من ٥ ـ ٥ من الله الكريم وفضله » ، وينتهي

---

٢) ص ١٩٣ ـ ٣٢٤ .

٣) ص ١٩٣ ـ ٢٣٦ .

٤) « تاريخ التراث العربي » ، الجزء الثاني ، ص ٤٨٠ .

٥) ص ٢٣٩ ـ ٢٧٥ .

٦) ص ٢٧٩ ـ ٢٨٦ .

بـ « حجابك كل ما أظهرت » ، ونشره نويا ضمن كتابه « نصوص صوفية غير منشورة »[٢] .

هـ ـ « باب الخواطر ومقالة في المحبة » ، ويحتوي قطعتين : الواحدة بعنوان « باب الخواطر وأحكامها » وهو فصل عن خواطر القلب ومقاماتها ويبدأ بـ « أن الأفكار أو الخواطر بالنسبة لحقيقتها تغيرات للقلب التي هي به وحده . أما تغير القلب فينقسم إلى قسمين ، حسن وسيء ، ولا يوجد ثالث ، والقلب نفسه مزدوج ، فهناك القلب الذي يتبين بالعلم ، والذي يعرف الخير والشر عن طريق الوعد والوعيد الالهين ، وهناك القلب الذي يعرف بالمعرفة الربانية الخير والشر » .

وفي هذه المقالة ، « باب الخواطر وأحكامها » ، يكشف لنا النِفّري عن وسائل ثلاث للمعرفة ، يمكن أن تتطابق مع المراحل الثلاث التي أشار إليها في « المواقف » وهي العلم ، والمعرفة ، فإذا بدأنا بمرحلة العلم نجد أن النِفّري في هذه المقالة يربط بين هذه المرحلة وبين النفس أو الطبع باعتبارها أدنى وسائل المعرفة شرفاً وقوة لأنها تتعلق بادراك الجزئيات ، ثم نجد أن العقل ، بوصفه وسيلة أرقى للمعرفة ، يناسب مرحلة المعرفة التي هي أشمل من العلم وأوسعُ مجالاً ، ويجيءُ القلبُ ، بوصفه الوسيلة الأرقى والأشمل للمعرفة ، فيتناسب مع مرحلة « الوقفة » والمقالة الثانية بعنوان « ومن خصائص كلامه الغريب في المحبة » ، وهي

فما للملك والملكوت مني سوى شبح يشبه بالخيال
ولا للملك والملكوت قربي ولا بعدي ولا حال كحالي
بدالي سيدي حقا بدالي على عرفان معرفة الجلال

٢) ص ٢٨٩ ـ ٣٠٦ .

وألقى الحجب عن بصري وقلبي ... وناجاني بعز في مهال
فأرديتي من الود المحيا ... وأكوابي من القدس الزلال
وعرفاني على الأنوار زاهٍ ... فما للعالمين معاً ومالي
وما قدري على قدر البرايا ... ولا مثلى على ضرب المثال
وقال العلم والعلماء حقا ... أتُخبر يا محمدُ بالخيال
فلما أنكروه أنكروني ... فحسبي الله من خطب المقال[1]

فنحن لا نستطيع أن نجد في هذه المقطوعة معاني مبتكرة ، لم ترد من قبل في شعر الصوفية ، أو حتى مصطلحات صوفية جديدة يستحق عليها شعرُ النِفّري أن يوصف بالسبق والريادة .

فما ورد من معانٍ ومصطلحات في هذه المقطوعة ، مثل الاتصال ، والحجب ، والملك والملكوت ، وقدس العز ، والحال ، والجمال وغيرها من مصطلحات ومعانٍ ، هي مما نستطيع أن نجده في شعر الحلاج[2] ، وغيره من المتصوفة السابقين على النِفّري ، واللاحقين عليه .

وعلى أية حال ، فنحن نستطيع أن نميز في شعر النِفّري بين ثلاث معانٍ رئيسية :

أ ـ فمن شعره ما يتناول شرح رؤيته الصوفية في «مواقفه ومخاطباته ومثل هذا النوع من الشعر يعبر عن أفكاره المبثوثة في كتاباته النثرية ، فيتحدث مثلاً عن العلم أو المعرفة بوصفهما مرحلتين سابقتين على الوقفة ، ويمثل ذلك قوله :

---

١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، القطعة ١١٣ ص ٢٧٢ .
٢ ـ أنظر : «ديوان الحلاج» ، طبعه ماسينيون ، باريس ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٥٥ م .

«أليس العِلمُ جمعاً قد أتاني يخاطبني علىٰ حد البيان
وقال اشرب عراقي مشار إلىٰ أمر يجلُ عن اللسان
وقلت لكل علم: لست مني ولا أنا منك في قرب التداني»[1]

وهو يقول أيضاً:

«قل للعلوم جميعاً لست منك ولا أكون معك ولا للعلم اضمهاري
مالي وللذكر والأستار مسدلة في كل ذكر وما للذكر أسراري
لم يبق لي وَطَرُ، لم يبق لي خطر فقد تجاوزت أوطاري وأخطاري
ما الأنس مني ولا الأكوان قاطبة ولا على منهج العرفان اخباري»[2]

فهو هنا يتحدث عن العلم بوصفه غيرُ مرغوبٍ فيه بالنسبة لمتصوف مثله، يسعى إلىٰ الحقيقة المطلقة في الوقفة، أما العلم فليس إلا حقيقة نسبية.

ويقول عن المعرفة[1]:

«لكل معرفة قلب تُقَرُّ به ما كل قلب في العُرف اقرار
اظهارُ ما ظهرت أبدى لمبدئه من كل شيء له في الكل اضهار
يخفي ويظهر من كانت مبالغه في كون معناه، والتكوين أغيار»

فهو يشرح هنا صلة المعرفة بالقلب، وكيف تستقر فيه وتظهر له. واستمع إليه يقول[2] في الوقفة:

---

١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة»، القطعة ٩١، ص ٢٦٢.
٢ ـ نفس المصدر، القطعة ١٠٧، ص ٢٧٠.
١ ـ نفسه، القطعة ٧٦ ص ٢٥٢.
٢ ـ ١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة»، القطعة ١٠٤، ص ٢٦٩.

«قف فوق مبصرة العقول إنّ الطريقَ بلا دليل
لو كان فيه أدلة كان المقيل لدى الطلول
لكنه متعززٌ لا قول فيه ولا مقول
لا علم فيه لمبصريه ولا لأبناء السبيل»

فنحن هنا أيضا نجد ايضاحا لرأيه في الوقفة ، وشرحا لوجهة نظره في العلم ، وغير ذلك من الأفكار التي بسطها في نثره ، ولعل توظيف الشعر ليوضح ويشرح وجهة نظر محددة ، هو السبب الكامن وراء عدم تحليق شعرُ النِفّري في آفاقٍ عالية من الابداع الفني ، لأن الشعر اذا وُظِّف لخدمة فكرة معينة ، فقد كثيراً من بهائه وجماله ، فكأن الشعر عند النِفّري تابعٌ للنثر وشارح له .

ب ـ ومن شعره ما يتناول الزهد والدعاء والتبتلِ ، ومن المفيد أن نشير إلىٰ مناجيات النِفّري النثرية ، التي وقف فيها متبتلاً خاشعاً ، وهي تربو في كمها على مناجياته الشعرية ، ومقطّعاته الزهدية وتسبيحاته المنظومة[٣] ، وهو في هذه المناجيات النثرية يكشف عن شاعريته التي نلمسها أيضاً في المواقف ، فالشعر هنا يكمل النثر وكأن أحدهما امتدادُ للآخر .

جـ ـ ومن شعر النِفّري ما يضم قصائد ، ومقطّعات قصيرة يتحدث فيها عن مواجيده ، وأشواقه ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لمتصوف شاعر مثل النِفّري ،

---

٣ ـ ويمثلها قوله ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ «نصوص صوفية غير منشورة» القطعة ٨٣ ، وفيها نجد لونا من ألوان التسبيح والتبتل صيغ في قالب شعري محكم وفي قافية مبتكرة وأسلوب جميل ، مما يدل على أن شعر النفري حينما يتوجه للتسبيح والتبتل ، يكون أرقى وأجمل من ذلك الشعر الذي يشرح وجهة نظره ، ويبسط فيه أفكاره ، وأنظر أيضاً القطع ٨٧ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ١٠٢ إلىٰ آخره .

فشعر المتصوفة جميعاً لا يخلو عادة من طرق هذه المواجيد والأشواق التي تدخل في مقام المحبة ، بل لعل هذا النوع من الشعر الصوفي هو الأكبرُ كماً في دواوين الصوفية .

وحول هذا المعنى يقول النِفّري[1] :

«اللطف يخبر عن مولاي ، أن له ... يوم اللقاء أعزاء وأحبابا
لا يسكنون إلى دنيا وآخرة ... ولا يرومون نحو الكون أسباباً»

وهو يقول أيضا[2] :

«أما ترضى بأن الدهر يجري ... على وعد اللقاء الى قريب
وأن الشوق يصعد كل يوم ... على متن الحجاب بلا رقيب
بلى ! يرضى ويرضى الحب طوعا ... ويبتسم المحب إلىٰ الحبيب
فنح الملك والملكوت عن ذا ... فمالهما على هذا نصيب
وان أحببت أن ترى من مناري ... حلالا لا تقوم له القلوب
فقف بالعلم متئدا وناد ... ألا هل بالمنازِل من مجيب»

فهاهنا نجد حديثاً عن الشوق والحب ، ولكنه حديثٌ مشوبٌ برغبةٍ ملحةٍ من الشاعر في أن يشرح ويبسط آراءه المعرفية ، فحتى وهو يتحدث عن الحب لا ينسى أن يذكر الوقفة والعلم كما نلاحظ في البيت الأخير ، أما الوجد المشبوب ، والحب العارم الذي يجعل المُحب يغيب عن وجوده ، ويتلاشى في محبوبه ، ويغني في حضرته ، فهو ما لا نستطيع أن نجده في شعر النِفّري ، وان كنا نستطيع أن نجده لدى بعض المتصوفة الآخرين الذين برعوا في التعبير الشعري عن الحب كابن الفارض ـ المتوفي سنة ٦٣٢ هـ ـ مثلا ، والا فأين قول النِفّري السابق من

---

١ ـ القطعة ١٠١ ص ٢٦٦ .

٢ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، القطعة ١٠٥ ، ص ٢٦٩ .

قول ابن الفارض في قصيدته التي مطلعها :

«قلبي يحدثني بأنك متلفي روحي فداك عرفت أم لم تعرف»

أو قوله :

«تِه دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحُسن قد أعطاكا
ولك الأمر فاقض ما أنت قاض فعلى الجمال قد ولاكا
وتلافي ان كان فيه ائتلافي بك عجل جُعلت فداكا
وبما شئت في هواكا أختبرني فاختباري ما كان فيه رضاكا»[1]

فالنِفَّري يُبق على مستوى (المُحب والمحبوب) ، وابن الفارض ، فوق شاعريته الفذة ، يُصدر عن وجهة نظرٍ تؤمن بوحدة الشهود ، وتتوسل إلىٰ ذلك بنزوعٍ وجداني عال إلىٰ الفناء في المحبوب ، وإلىٰ الاستشهاد في العشق ، أمّا النِفّريُ فيُبقى على ثنائية الحبيب والمحب ، ولنستعد بيتَه الذي يقول فيه في المقطوعة السابقة :

«بلى ! يرضى ويرضى الحب طوعا ويبتسم المحب إلىٰ الحبيب»

* * *

٣ ـ أسلوب النِفّري في مصنفاته :

١ ـ الخصائص التصوفية :

أ ـ الرمزية :

بعد أن تحدثنا عن مصنفات النِفّري ، ومؤلفاته ، سنتوقف الآن أمام أسلوبه في هذه المصنفات والمؤلفات ، لنتعرف على مدى تفرد هذا الأسلوب وتميزه عن غيره من أساليب المتصوفة ، وأساليب بقية الأدباء الذين ينحون في كتاباتهم منحىً صوفياً أو بمعنى أصح رمزياً .

---

١ ـ «ديوان ابن الفارض» ، القاهرة ، طبع حجر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٥٧ .

ذلك أن أسلوب النِفّري - كما سنلاحظ من المقتطفات التي سنوردها - أسلوبٌ رمزيٌ كما هو الشائع في الأساليب الصوفية عموما ، لكنه يتميز بصياغته الرفيعة التي تتحقق فيها أعلى درجة من البلاغة والفصاحة بمفهومها النقدي .

والنِفّري في استخدامه لأسلوب الرمز متابعٌ للصوفية فيما عمدوا اليه في كثير من الأحيان من اخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم .

فأصبحت للصوفية في القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة اتفقوا عليها فيما بينهم بحيث يفهمونها هم ، ولا يفهمها غيرهم ، بل انها مبهمه على من ليس بصوفي ، لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وهبها الله للصوفية ، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق ، وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلا لها ، ولهذا كان الصوفية يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم[1] .

ويُبيّن لنا الطوسي في «اللمع» أيضا معنى الرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع قائلا :

«الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به إلا أهله»[1] وهذا يعني أن عبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان :

أحدهما : يستفاد من ظاهر الألفاظ .

والآخر : يستفاد بالتحليل والتعمق ، وهو المعنى الخفي[2] .

ويوضح لنا أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني السبب في أن صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية - ومنهم النِفّري - تميزوا بالرمزية في التعبير عن حقائق التصوف فيقول[3] :

---

١ - الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٦ م ص ١٦٣ .

١ - أبو نصر السراج الطوسي ت ٣٧٨ هـ ، «اللمع» حققه وقدم له ، وخرّج أحاديثه دكتور عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٩٦٠ ، ص ٤١٤ .

٢ - «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ، ص ١٦٤ .

٣ - نفس المصدر ، ص ١٦٦ .

«... هذا راجعٌ أساساً إلىٰ أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلىٰ الغير في لغة الأشياء المحسوسة ، ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزاً أُستخدم لا لفرضه المألوف ، وإنما للتعبير عن حقيقةٍ تفوقُ الحس ، وألفاظ اللغة موضوعة أصلا لمحسوسات ، ومن هنا بدا كلامُهم غريباً على السامعين ، ومن هنا جاء الانكارُ عليهم من خصومهم» .

والحق أننا لن نستطيع أن نتعرف على خصائص أسلوب النِفّري إلا من خلال المعايير النقدية التي وضعها كبار نُقّاد العربية في درسهم للبلاغة والفصاحة والبيان إلىٰ آخر هذه المصطلحات الفنية في النقد العربي ، تلك المصطلحات التي وضعها أصحابها لمعالجة جوانب التصوير الفني والجمالي في النثر والشعر على السواء .

وإذا ما أردنا أن نطبق هذه المعايير على نتاج النِفّري ، فاننا سنصطدم بعقبةٍ صعبة التجاوز ، تتمثل باختصار في أن هذه المعايير النقدية تنصب بصفة أساسية على عملية البلاغ والابانة والافصاح ، كما تدرسها علوم البلاغة والبيان والفصاحة ، والنِفري ، كغيره من المتصوفة ـ لا يجعل هذه الهموم (الابانة ، الافصاح ، والبلاغ) تؤرقه ، ولا يتوجه اليها بمقصوده ، هو لا يريد أن يفصح عما في نفسه ، أو يبين لنا ما فيها ، لأن ما فيها ليس واضحا أصلا حتى له هو نفسه .

ومن هنا فان هذه المعايير النقدية غير كافية لمعالجة الكتابات الصوفية بصفة عامة ، وليس بالنسبة للنِفّري وحده ، فالمتصوفة لا يعنون في كتاباتهم بايضاح ما في سرائرهم ، أو تبيان ما يختمر في عقولهم بل يهتمون بتصوير ما يعتمل في وجداناتهم ، ويأخذ بمجامع قلوبهم ، والخيال في حد ذاته ليس ايضاحا ، ولكنه وسيلة للتصوير الرمزي عن أحاسيس فيّاضة توجد دفعة واحدة من خلال التعبير الرمزي ، انها تحس دون أن تفهم أو بمعنى أصح قبل أن تفهم ، فالفهم هنا يحتل المرتبة الثانية بعد الاحساس والشعور ، وهذا هو ما يجعلنا نخسر كثيراً إذا ما طبقنا معايير البلاغة والفصاحة على نتاج المتصوفة عموماً ، والنِفّري على وجه الخصوص ، ذلك أنه كان أكثرهم ، فيما نعلم ايغالاً في التعبير عن بواطن النفس

تعبيراً رمزياً مشوباً بغلاله من الغموض ، وقد تنبه إلىٰ ذلك شارح مواقفه عفيف الدين التلمساني ، يقول[1] :

« . . . والله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الموصوف بالأسماء الحسنى ، والصفات العلى ، ما رأيت في مكتوب ، ولا سمعت في مسموع منذ أكرمني الله تعالى بالإنتماء إلى هذه الطائفة ، أفصح عبارة عن التجليات الجزؤية من لفظ هذه التنزلات والأول على حقيقة التعرف وإني أعتقد أن قدرة البشر تعجز عن هذه العبارة ، وأن هذه لقوة إلهية فسبحان الوهاب» .

ونحن مع هذا الرأي الذي رآه شارح المواقف المتصوف الكبير عفيف الدين التلمساني ، لأننا لم نجد بين كتابات المتصوفة ما هو محتفلٌ بالرمز ، ومعتن بتأنق الصياغة ، وتكثيف العبارة من أسلوب النِفّري .

استمع إليه يقول[1] :

«وقال لي كل محلول فيه وعاء ، وإنما حل فيه لخلو جوفه وكل خال موعي ، وإنما خلا لعجزه ، وإنما أوعي لفقره» .

ويعلق التلمساني على هذا قائلاً[2] :

«هذا التنزل فيه علومٌ جمة ، والتعرض لذكرها يفتح الباب ـ باب الكلام ـ فيما يضيق به العمر ، ويستنفذ الزمان وهو لا يفرغ ، والمعجز عن استيعابه يقتصر على الاشارة ، وهي أن الحقيقة تقتضي أن تطلب كل ماهية أن تستغني بذاتها عن غيرها ، ثم انه يدرك كلها العجز ، فتخلو أجواف بعض ، فيحل فيها بعض مما يفتقر الى الوعاء ، وهذا مثل الأفلاك ، فانها أوعية لما احتوت عليه ، وإنما خلا جوفها لعجز مادتها أن تكون مصمته ، ثم ان موجودات أخرى مفتقرة إلىٰ الوعاء فحلت في أجواف هذه الأفلاك كالأركان ونحوها ، وجميع ما تولد منها» .

---

١ ـ «شرح المواقف» ، ص ١٤/أ .

١ ـ «المواقف» ، موقف «معرفة المعارف» ، ص ٢٠ .

٢ ـ «شرح لمواقف» ، ص٤٦/ب .

فأسلوبُ النِفّري يحمل في طياته اشارات غير واضحة ، واعترافات في نصف كلمات ، ومناجاة سرية كادت أن تكون مصاغة[٣] ، ولفتة متكسرة وان كانت رائعة ، لسانٌ مبهم وان كان منوراً ، تعبيرٌ متقطع هو قفزٌ من قمةٍ إلى قمة فوق هاوية هي بالنسبة إلينا ، الفراغ الذي لا تستطيع عقولُنا أن تملأه ، بينما هي - بالنسبة إلى النِفّري - العمق الذي يربط قمم التجربة ويخلق فيها التواصل[٤] . والنِفّري قد تلقي الأمر بألا يُعرِّف الآخرين بما يجنيه من تجربته ، وإلى ذلك الاشارة بقوله[٥] :

«يا عبد لا اذن لك ، ثم لا اذن لك ، ثم سبعون مرة لا اذن لك أن تصف كيف تراني ، ولا كيف تدخل إلى خزانتي ، ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرتي ، ولا كيف تقتبس من الحرف حرفا بعزة جبروتي» .

وبالتالي فشرح نص النِفّري يصبح مهمة فيها الكثير من المخاطرة ، والصعوبة «فلا يمكن أن نفسرها ، ولكن نستفسر منها من أجل أن نترك الإجابة تأتي إلينا»[١] .

وسوف تكون النصوص التالية نماذج لهذه الصياغة الرمزية عند النِفّري وقبل أن نورد شيئا من هذه النصوص ، ننوه إلى أن الرمز عند النِفّري لم يكن كغيره عند سائر الصوفية ، جزئيا محدوداً ، فالصوفية الآخرون يستخدمون الرمز ، ولكن بهذا المعنى الجزئي بحيث تجيء كتاباتهم مليئة بالرموز الفردية التي يصبح فيها لكل شيء في مواجيدهم ومجاهداتهم رمز مفرد يعبر عنه ، ويصفه ويدل عليه ، فالنور يدل مثلا على الحقيقة والمعشوقة تدل على الخالق سبحانه ، كما نجد في شعر ابن الفارض[٢] ، وغيره . أما الرمز عند النِفّري فهو أشمل من ذلك وأعمق ، لأنه

---

٣ - «Exegese coranique et Langage mystique» P. 362 .

٤ - «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ١٠ .

٥ - «المخاطبات» ، مخاطبة ٥٢ ص ٢٠٥ .

١ - «Exegese coranique et Langage mystique» P. 364 .

٢ - «ديوان ابن الفارض» وأيضاً دكتور محمد مصطفى حلمي ، «ابن الفارض والحب الإلهي» ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧١ .

يصعد بنا من المفردة الرمزية المحدودة إلى موقف رمزي خالص بجميع عناصره ودلالاته ولحظاته ، أي بتعبير نقدي معاصر ، يرسم لنا لوحة رمزية شاملة ، تتشابك فيها الرموز المفردة الصغيرة لكي تُكوِّن في النهاية الحدود العامة لهذه اللوحة ، ويتضح ذلك أكثر ما يتضح في «مواقف» عديدة أهمها «موقف البحر» .

يقول النِفَّري في هذا الموقف[٣] :

«أوقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق ، والألواح تسلم ، ثم غرقت الألواح ، وقال لي لا يسلم من ركب .

وقال لي خاطر من ألقى نفسه ولم يركب .

وقال لي هلك من ركب وما خاطر .

وقال لي في المخاطرة جزء من النجاة ، وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل .

وقال لي ظاهر البحر ضوء لا يبلغ ، وقعره ظلمة لا تمكن ، وبينهما حيتان لا تستأمن .

وقال لي لا تركب البحر فأحجبك بالآلة ، ولا تلق نفسك فيه فأحجبك به .

وقال لي في البحر حدودٌ فأيها يُقلك .

وقال لي اذا وهبت نفسك البحر فغرقت فيه كنت كدابة من دوابه .

وقال لي غششتك ان دللتك على سواي .

وقال لي ان هلكت في سواي كنت لما هلكت فيه .

وقال لي الدنيا لمن صرفته عنها ، وصرفتها عنه ، والأخرة لمن أقبلت بها إليه ، وأقبلت به علي» .

في هذا النص ، نجد أنّ هناك رموزاً مفردة ، تتشابك فيما بينها لترسم لوحة رمزية شاملة ، وكل رمز من هذه الرموز المفردة له مرموزه .

---

٣ - «المواقف» ، موقف «البحر» ، ص ٧ .

ويريد صوفينا النِفَّري بالبحر «الرياضات» والمجاهدات الروحية يختارها السالك في رحلته إلى الله عز وعلا ، وما يشير إليه هنا هو : أي الأمرين يَفضُل في الوصول إلى الله تعالى ، هل السلوك بالعلم أولى ، أم السلوك بما يحمل القلب ، ويُرجح الثاني .

ونستمع إلى شرح التلمساني لهذا النص[1] يقول :

قوله «رأيت المراكب تغرق» المراكب هو ما يتخذ طلبا للنجاة ، وذلك في عادة السلوك هو العبادة انما تصلح على ما يقتضيه العلم ، فرؤيته إياها تفرق ، معناه تُهلك من يعول عليها ، فان غرق المراكب هو هلاك الراكب ، فكأنه يشير الى أن السلامة انما هي موهبةٌ وليست عن التكسب ، ومعنى قوله «والألواح تسلم» أي راكب الألواح أقرب إلى السلامة وذلك لأن راكب الألواح في هذا البحر لم يعتمد على الأسباب اعتمادا كليا لأن الألواح أسبابٌ ضعيفة فكأن صاحبها اعتمد على المسبب الحق تعالى لا عليها ، وان تلبس ظاهرا بها ، وحال هذا الشخص يشبه حال من يعبد الله تعالى ، ولا يعتد بعبادته عنده .

ومعنى «وغرقت الألواح» ، أي تلك الأسباب أيضاً .

ومعنى قوله «لا يسلم من ركب» ، أي لا يصل من اعتمد في طريقه على سبب ويصرح بأن المخاطرة أسلم لأن الاعتماد فيها على المسبب أظهر أي لقربها من الاعتماد على الله تعالى ، والرضى بما يبدي ، والاختيار لما يختار ، وهو حال المحبين ، ثم يقول :

«وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل» أي يكشف عن حال الهالكين في البحر ممن ركب ، وهم الذين كانوا تحت الموج ، والمراد أن الموج ، وهو الأحكام المعطية ، رمت الهالكين في البحر إلى الساحل أي ردتهم إلى عالم الحجاب ، ومحل الاغتراب ، فكأنه قال الأسباب حجاب ثم يقول «ظاهرُ البحر ضوءٌ لا يبلغ ، وقعره ظلمةٌ لا تمكن وبينها حيتان لا تستأمن» أي أن السلوك على مجرد الظاهر بغير عشق غالب ، ولا شوق جاذب ، هو اعتماد على ضوء لا يبلغ

---

١ - «شرح المواقف» ، ص ١٦/ب وما بعدها .

لبعد طريقه ، وأيضاً عدم الاعتماد على شيء من الظاهر بالكلية هو ظلمة لا تمكن من أن يكون فيها طريق مرئي ، وذلك من عادة الظلمة ، ثم ان السلوك بين ظاهر البحر وقعره ، وهو التوسط بين الظاهر المحض والباطن الصرف هو وان كانت الطريق فيه تظهر ظهورا ما إلا أن القواطع فيه كثيرة وهي المعبر عنه بالحيتان التي لا تُستَأمن .

ثم يقول : «لا تركب البحر فأحجبك بالآلة» أي أحجبك باعتمادك على غيري ، وهو السبب المعبر عنه بالآلة أي المركب .

ويقول : «في البحر حدودٌ فأيها يُقلك» ، أي أن في البحر ، وهو المسافة ، حدودا وهي مرات في السلوك ، فأي تلك الحدود يحملك ، فان لفظة «يقله» في اللغة يعني «يحمله» ، ويؤكد النِفّري هذا بقوله :

«وقال لي غششتك ان دللتك على سواي» ، أي ان دللتك على سواي فقد غُششتك ، لكني ما دللتك إلا على فقد نصحتك ، ولم أغششك ، وفي قوة الكلام النهي عن الالتفات إلى سواه تعالى .

فنحن واجدون في هذا النص ـ موقف البحر ـ رموزاً مفردة كل رمز منها له مرموزه ، ولكن النِفّري لا يقف عند ذلك ، بل يجعل هذه الرموز المفردة كلها تتشابك معا ، وتتداخل لكي ترسم في النهاية هذه اللوحة الرمزية الكلية ، بحيث يكون لكل رمز دوره في بناء اللوحة .

فالنِفّري يوظف الرموز المفردة لخلق بناء رمزي أعم ، وهذا هو بالضبط ما يقربه من جوهر الشعر على الرغم من الأداء النثري في مواقفه .

وللرمز لدى فلاسفة الجمال والنقاد معاني عديدة[1] إذ أن الناس يختلفون في مدلول الرمزية ، وتتضارب آراؤهم عنها ، حتى لقد ذهبوا في تحديدها مذاهب

---

١ ـ حصر «فيليب ويلرايت» خمس معان للرمز كل منها أعم من الآخر وأعمق بادئا بالأقل عمقا وعمومية إلى الأعلى والأعمق ،

انظر كتابه : Philip wheel right, «The burning fountation A Study in the Language of Symbolism, Indiana University press, 1984, Chapter 4 and 5 .

شتى ، فاعتبر معظمهم أن كل أدب غامض هو أدب رمزي ، وأن الغموض هو حد الرمزية ، وزعم بعضهم أن التعبير الرمزي داءٌ تفشّي في الانتاج الأدبي فعطل الوضوح ، بينما رأى البعض الآخر أن الرمزية نهجٌ فاسد يتقهقر معه التعبير السائغ لنخلق الفني فيهوي به الى وهدة (حفرة) التعنت وبالتالي إلى السخف[٢] .

والحق أن النِفري ، خاصة في المواقف ، يُكذب كل هذه الادعاءات بأسلوبه الرمزي المشتعل بالخيال ، والقادر على أن يحلق بنا في آفاق سامية لا عهد لنا بها من قبل ، ولئن كان هناك شيء من الغموض في أسلوبه الرمزي[٣] فليس هو الغموض الذي يأتي من التعنت والتكلف ، ولكنه ذلك الغموض الذي يثير فينا ملكة الخيال ، ويشحذ طاقات الإدراك .

فنحن مع النِفَّري لا نملك إلا أن نقرأ النص مرات ومرات ، وفي كل مرة ، ستنكشف لنا بالتأكيد منطقة جديدة ، ويضاف إلى حصيلتنا معنى جديدا لم نكن نتصوره في القراءات السابقة ، «فالسبيل الوحيد الى شرح النِفَّري هو العودة إلى قراءته من جديد بتأمل واستغراق»[١] .

ومعنى ذلك أن الرمز هو ما يتيح لنا أن نتأمل شيئا آخر وراء النص ، «فالرمز هو ، قبل كل شيء ، معنى خفي وايحاء ، انه اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة أو هو القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة ، انه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له ، لذلك هو اضاءة للوجود المقيم ، واندفاع صوب الجوهر»[٢] .

---

٢ ـ أنطون غطاس كرم ، «الرمزية والأدب الحديث» دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت ١٩٤٩ ص ٧ .

٣ ـ قارن مثلا : شرح المواقف ص ٨٠/أ ، ٨٠/ب .

١ ـ دكتور مصطفى محمود ، «رأيت الله» دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ م ، ص ١٥٥ .

٢ ـ أدونيس (علي أحمد سعيد) ، «زمن الشعر» ، الطبعة الثانية ، دار العودة ـ بيروت ١٩٧٨ م ص ١٦٠ .

وإذا كان البعض قد قال عن كانط أن المرء لا يستطيع أن يفهمه للمرة الأولى اللهم إلا اذا كان قد قرأه للمرة الخامسة[٣] ، فنفس الأمر يمكن أن نقوله أيضا عن النِفَّري ، ولكن مع فارق أساسٍ هام ، هو أن الغموض عند كانط مصدره يختلف عن مصدر الغموض عند النِفَّري ، فغموض كانط يأتي من أسلوبه العقلاني الجاف المركب ، ومن تشابك أفكاره المجردة تشابكا يرقى إلى درجة التعقيد في أغلب الأحيان ، وما هكذا غموض النِفَّري ، غموض النِفَّري غموضٌ يحفز خيالنا ، ويجدد نشاطنا الروحي[٤] .

هذه هي الطبيعة الرمزية لأسلوب النِفَّري ، التي تجلّت كأنصع ما يكون في مواقفه ، فخلعت عليها غلالة شفافة من الغموض الشعري الذي نجده عند الشعراء الكبار خاصة ممن يحتفون بالصياغة الفنية ، ويعتمدون على الخيال الخصب ، فهم حريصون على أن يحتفظوا لأعمالهم بمسافة على القارىء أن يقطعها بالتدريج مع كل قراءة .

ب ـ وهناك خاصية تصوفية أخرى نلحظها في عبارات النِفَّري ، ألا وهي ورود عديد من الآيات القرآنية بين عباراته وان كان يوظفها لخدمة الفكرة التي يتناولها بالحديث .

يقول مثلا[١] :

«وقال لي والذين جاهدوا فينا»[٢] ، الذين رأوني فلما غبت غطوا أعينهم غيرة أن يشركوا بي في الرؤية» .

---

٣ ـ دكتور زكريا ابراهيم ، «كانط أو الفلسفة النقدية» ، المقدمة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨ م .

٤ ـ انظر مثلا : استهلاك موقف «استوي الكشف والحجاب» ، المواقف ، ص ٥٥ ، وشرح المواقف عليه ، ص ٨٧/أ ، ٨٧/ب .

١ ـ «المواقف» ص ٤٨ ـ ٤٩ .

٢ ـ سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

«وقال لي «لنهدينهم سبلنا» ، لنكشفن لهم في كل شيء عن مواقع نظرنا فيه ، وقال لي : «انما أمرنا لشيء اذا أردناه[3] بالارادة نشهده المعرفة ، فاذا عرف قلنا له كن فيكون اجابة» .

ومعناه ـ كما يشرحه التلمساني[4] ـ أن أهل الرؤية يرون المجاهدة في الله لا في سبيل الله لأنهم لا يرون غيره ، فلما احتجب عنهم رأوا الأغيار فانه تعالى لا يظهر بحضور غيره ، وفي ظهوره تعالى يحتجب الغير ، فهؤلاء منعتهم الغيرة أن ينظروا الى السوى ، أي يثبتوه فانه شرك .

ويقول النِفَّري في «موقف القوة»[1] .

«وقال لي إذا تصرفت في كل متصرف بالقوة لم تمل ، وإذا لم تمل استقمت ، واذا استقمت فقل ربي الله ، قال الله تعالى : «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون»[2] .

معنى ذلك أن النفري كثير الرجوع إلى القرآن الكريم يستدل به ، مع التأويل ، على الأفكار التي يتناولها[3] .

٢ ـ الخصائص الأدبية :

تحفل كتابات النِفَّري بالكثير من الفنون البديعية ، ففي موقف «الصفح والكرم» نقرأ[4] :

---

٣ ـ سورة النحل : آية ٤٠ ، وتصحيح الآية :
«انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون»
٤ ـ «شرح المواقف» ، ص ٨٣/أ .
١ ـ «المواقف» ، ص ١٢٥ .
٢ ـ سورة فصلت : آية ٣٠ .
٣ ـ انظر أيضا : «المخاطبات» ، مخاطبة ٧ ص ١٥٤ ، مخاطبة ٩ ص ١٥٧ ، وأيضاً : «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٩٧ .
٤ ـ «المواقف» ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

«أوقفني في الصفح والكرم وقال لي أنا رب الآلاء والنعم وقال لي تعرفت إلى القلم بمعرفة من معارف الاثبات وتعرفت الى اللوح بمعرفة من معارف الحزن .

وقال لي تعلق بي فأول عارض يعترضك الحسنات ، فان أجبتها تعرضت لك السيئات .

وقال لي الحسنات محابس الجنة والسيئات محابس النار ، وقال لي اتبعني ولا تلتفت يمنيا على الحسنات واتبعني ولا تلتفت شمالا على السيئات .

وقال لي : ما حسنتك مطيتي ، ولا سيئتك تحجبني فتصدني ، أنا أقرب الى الحسنات من الهم بالحسنات ، وأنا أقرب إلىٰ السيئات من الهم بالسيئات .

وقال لي : أنا أقرب من الهم إلى القلب المهم .

وقال لي : الحكم نقيب من نقباء العلم ، والذكر مادة من مواد الجنة وباب من أبواب الزلفه»[٥] .

ونستطيع أن نلحظ في هذا النص الكثير من فنون البديع ، فالنِفّري يستهل هذا الموقف بالسجع[١] بين لفظتي «كرم ونعم» .

ـ وهو يلجأ إلىٰ «التفسير» في قوله : «وقال لي تعرفت إلىٰ القلم بمعرفة من معارف الاثبات ، وتعرفت إلى اللوح بمعرفة من معارف الحزن» .

ـ وهو يلجأ الى «المطابقة» أو الطباق بين «الحسنات والسيئات» في قوله : «وقال لي : تعلق بي فأول عارض يعترضك الحسنات ، فان أجبتها تعرضت لك السيئات» .

ـ ويستخدم «المقابلة» في قوله : «وقال لي الحسنات محابس الجنة والسيئات محابس النار» .

---

٥ ـ «المواقف» ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

١ ـ و «السجع» يمثل أهم ما اختص به النثر من صفات في القرن الرابع الهجري ، انظر في ذلك : دكتور زكي مبارك ، «النثر الفني في القرن الرابع الهجري» الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، دار الكتب المصرية ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٤ م ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

ـ ويلجأ إلى «التجنيس» في قوله : «وقال لي أنا أقرب إلى الهم من القلب المهم» والجناس هنا في قوله : «الهم ، والقلب المهم» .

وإذا أخذنا نصا آخراً من «المخاطبات» ، كقوله في المخاطبة أربعة وخمسون :

«يا عبد قلبك في يدي قرب ، قلبك بين يدي بعد .

يا عبد اقصد واطلب والا لم تثبت ، فاذا قصدت وطلبت فقل يارب بك قصدت وبك طلبت وبك تثبت .

يا عبد قد رأيتني في كل قلب فدل كل قلب علي لا على ذكري لأخاطبه أنا فيهتدي ، ولا تدله إلا علي فانك ان لم تدله علي دللته على التيه فتاه عني وطالبتك به»[٢] .

فاننا واجدون في هذه المخاطبة «الجناس الناقص» بين «القلب والقرب» و «المطابقة» بين «القرب والبعد» و «السجع» بين «قصدت وطلبت» و «التكرار في كلمة «دل» ومشتقاتها .

وفي موقف «الاسلام»[١] نجد أنه يستخدم كلمة «الاسلام» في سياقٍ يحتملُ التورية ، حيث يدل اللفظ مرة على الدين الاسلامي ، ومرة على الإسلام بمعنى التسليم والاذعان .

غير أن ما يتفشّى كثيراً في كتابات النِفّري من فنون البيان هو فن السجع الذي يناسب المقطوعات الكثيرة أكثر من غيره .

ونقرأ له في هذه المقطوعات النثرية الصغيرة :

«الهم اني اسئلك بفرقانك الذي فرقت به بين الحق والباطل ، فجعلت الحق ذكراً من أذكارك الخالصة ، وجعلت الباطل رجزا من نقماتك الداحضة ، إلى آخر هذه المقطوعة . .»[٢] .

---

٢ ـ «المخاطبات» ، مخاطبة ٥٤ ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

١ ـ «المواقف» ، ص ١٣٨ وما بعدها .

٢ ـ «نصوص صوفية غير منشورة للنِفّري» . ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

ونقرأ له أيضاً[٣] :

«يا عبد ، من رآني ، فلالباسه الليل ولا معاشه النهار . اليّ موئله أين دار ، ولدى مرجعه أين سار ، إلى آخره» .

حيث لا نجد هنا السجع فقط ، وإنما «التورية» في لفظ «دار» و «المطابقة» بين «الليل والنهار» .

وهكذا فان نصوص النِفَّري ، سواء في المواقف ، أو المخاطبات ، أو الكتابات المتفرقة الأخرى ، تحتفلُ احتفالاً شديداً بالمحسنات البديعية مع ميل خاص إلى الاكثار من السجع الذي يُناسب المقطوعات النثرية القصيرة ، خاصة ما كان منها موجهاً إلى الله تعالى في شكل دعاء ، أو مناجاة ، أو ابتهال ، لما له من رنين في الأذن ، وايقاع في النفس ، وتتجسدُ من خلاله معاني الخشوع والاذعان .

* * *

٣- نفس المرجع ، ص ٢٥٨ .

القسم الثاني

تصوف النفري

الفصل الأول : تصوف النفرّي والفناء
الفصل الثاني : المقامات والأحوال
الفصل الثالث : المعرفة عند النفرّي
الفصل الرابع : شهود الأحدية في الوجود

الفصل الأول

تصوف النفري والفناء

١ ـ الفناء عن ارادة السوى .

أ ـ ضرورة الأعراض عن العمل وعدم الاعتداد به .

ب ـ نفي وجود الارادة الإنسانية والإيمان بالقدر .

ان أبرز ما يميز مذهب النِفّري في التصوف هو فكرة «الفناء عن شهود السوى التي يقيم عليها هذا الصوفي تصوفه بأكمله» .

ولا نكون مغالين اذا قلنا أن هذه الفكرة هي أساس مذهبه من بدايته إلىٰ نهايته بحيث نستطيع أن نقول في النهاية أنه يقيم عليها البناء الصوفي كله عنده . وإذا كان الأمر كذلك ، رأينا أن نوضح في هذا الفصل معاني الفناء عند صوفينا النِفّري .

والمتأمل فيما يذكره صوفينا عن الفناء ، يرى أن له معنيين :

١ ـ فهو يشير عنده إلى فناء السالك عن أفعاله وارادته ، وبقاءه بأفعال الله وارادته ، فيفني السالك عن رؤية أفعاله ، بقيام الله له في ذلك ، وهو الفناء عن ارادة السوى .

٢ ـ وقد استخدم النِفّري الفناء بمعنى آخر يشيع في أقواله وهو فناء السالك عن شهود السوى أو الأغياد ، والبقاء بالله وحده .

وفيما يلي تفصيل هذين المعنيين للفناء عند النِفّري :

١ ـ الفناء عن ارادة السوى :

ونتحدث فيه عن فكرتين أساسيتين عند صوفينا :

الأولى : ضرورة الاعراض عن العمل وعدم الإعتداد به .

والثانية : نفي وجود الارادة الانسانية والايمان بالقدر .

أ ـ ضرورة الاعراض عن العمل وعدم الاعتداد به :

يقسم النِفّري العُبّاد إلىٰ قسمين : أهل العلم ، أهل الأمر والنهي ، الذين يعبدون الله خوفا من ناره وطمعا في جنته .

والمحبون ، أهل العبادة الخالصة الذين يعبدون الله تعالى لوجهه لا خوفا أو طمعا ، ويسميهم أهل العبادة الوجهية ، وحول هذا المعنى يقول النِفّري :

«وقال لي الذي يفهم عني يريد بعبادته وجهي ، والذي يفهم عن حقي يعبدني من أجل خوفي ، والذي يفهم عن نعمتي يعبدني رغبة لما عندي»[1] .

وأصحاب العلم عند النِفّري هم أصحاب العمل الصالح إما خوفا وإما طمعا ، يقول :

«وقال لي كلما بدا علم فهو لما بين رضوان ومالك»[2]

وهو يعبر هنا عن الخوف من النار ، والطمع في الجنة برضوان ومالك .

ويجب أن يكون مطلوب العامل الحق تعالى ، بالتالي يكون أجيره عز وعلا ، فالعبد أجير من يعمل له ، فان كان يقصد بعمله وجه الله تعالى فهو أجير الله ، وان كان يقصد بعمله الخوف من النار والطمع في دخول الجنة ، فهو أجير ما يعمل من أجله ، ويأخذ أجره ممن أصبح له أجيرا يقول النفري[3] :

«وقال لي إنما تأخذ أجرك ممن أصبحت له أجيرا ، ان عملت لي من أجلي فذاك لي ، وان عملت لي من أجل غيري فذاك لغيري ، وقال لي ان كنت أجير العلم أعطاك الثواب العلم ، وان كنت أجير المعرفة أعطتك السكينة ، وقال لي كن أجيري أرفعك فوق العلم ، فترى أين يبلغ العلم ، وترى أين ترسخ المعرفة ، فلا يسعك المبلغ ، ولا يستطيعك الرسوخ» .

ويقول صوفينا عن مكانة أهل العبادة الوجهية عند الله تعالى :

«أهل العبادة الوجهية أهل خلتي ، أهل الشفاعة إلَيّ ، أهل زيارتي»[4] .

---

١ - المواقف ، موقف «المطلع» ، ص ٣٤ .

٢ - نفسه ، موقف «الثوب» ، ص ٧٨ .

٣ - المواقف ، ص ٨٣ - ٨٤ وأيضاً ص ٤٢ والمخاطبات ، مخاطبة ١٥ ص ١٦٥ .

٤ - المواقف ، موقف «العبادة الوجهية» ص ١٣٥ .

ويرى النِفَّري ضرورة أن يعرض السالك عن عمله ، ولا يعتد به في محاولته التعرف على الله تعالى ، والدخول إلى حضرته ، وهذا لا يكون الا بالتعلق بالله عز وعلا وحده دون السوى ، وإلى هذا المعنى يشير النِفَري بقوله :

«وقال لي تعلق بي فأول عارض يعرضك الحسنات ، فان أجبتها تعرضت لك السيئات»[1] .

وتعرض الحسنات هو أن يفرح بها القلب ، ويرى أن محسن فيخلو من الحق تعالى بمقدار ما تعلق منه بالحسنات ، فان التعلق شغل ، ويحصل منه الاعراض عن الحق بمقدار ما حصل للقلب من الاقبال على استعظام الحسنات .

وهو تعالى يوصي السالك بالاعراض عن الحسنات لأنها لا تحصل له الحق ، وعن السيئات لأنها لا تحجبه عنه ، ثم انه تعالى بين له ـ للسالك ـ محلا يمكن فيه أن يتعلق بالحق لا بالحسنات ولا بالسيئات ، وهو أن يرى أن الله تعالى من حيث اسمه الهادي هو الملهم بقصد الحسنات ، وكان يمكنه عندما يهم بالحسنة أن يذكر أنه تعالى هو الهادي اليها فيحضر مع الحق لامع الحسنة ومثل ذلك في السيئة ، فانه يمكنه عند الهم بها أن يستحضر الاسم المضل ، فيلاحظ أحكام الله تعالى في البلاء الذي هو السيئات ، يقول[2] :

«وقال لي ما حسنتك مطيتي فتحملني ، ولا سيئتك تحجبني فتصدني ، أنا أقرب إلى الحسنات من الهم بالحسنات ، وأنا أقرب إلى السيئات من الهم بالسيئات» .

والهم بالحسنات أو الهم بالسيئات يعني العزم عليها .

ونجد صوفينا يحذر السالك أن يعتمد على ما قدم من صالحات ، فهي لا تفضل السفن الغريقة ، التي لن تصل به إلى شاطىء الأمان ، وعلى السالك ـ ان طلب الله ـ أن يتوكل عليه وحده ، فان لم يتوكل عليه توكلاً خالصاً ، وترك نفسه تثق ـ ولو قليلا ـ في الأغيار ، فهو ما يزال متعلقاً بالأسباب .

---

١ ـ المواقف ، موقف «الصفح والكرم» ص ١٢٣

٢ ـ نفسه ، ص ١٢٤ .

وقد ضرب النِفّري مثلا في ذلك بالبحر ، ليُعلمنا ضرورة التعلق بحقه تعالى بلا واسطة فقال[٣] :

«أوقفني في حقه ، وقال لي لو جعلته بحراً لتعلقت بالمركب فان ذهبت عنه باذهابي فبالسير ، فان علوت عن السير فبالساحلين فان طرحت الساحلين (فبالتسمية) حق وبحر ، وكل تسميتين تدعوان والسمع يتيه في لغتين ، فلا على حقي حصلت ولا على البحر سرت ، فرأيت الشعاشع ظلمات والمياه حجرا صلدا» .

يقول الله تعالى مخاطبا عبده ، لو جعلت التعلق بحراً تركت أيها الإنسان البحر وتعلقت بالمركب ، ما ذاك إلا لميل نفسك إلى الأغيار ، ولو تعلقت بالبحر لكان هو الأجود ، ولو قررنا أنا أذهبناك عن التعلق بالمركب الذي هو أظهر أسباب البحر لتعلقت بالسير واعتقدت أن السير يوصلك إلي ، ثم لو قررنا علوك أيها الإنسان عن التعلق بالسير على أن تجعله سبباً للوصلة لتعلقت بالساحلين ، وهما مبدأ السير ومنتهاه ، فتكون محصوراً بين حاصرين ، وقاصد الله لا يجوز أن يكون محصوراً[١] .

وهكذا يرى النِفّري ضرورة التعلق به تعالى وحده دون غيره في الوصول إليه ، فلا يجب الاعتماد على الأسباب ظنناً منّا أنّها توصلنا حتماً إلى الله ، ولا يجب الاعتداد بالعمل ، ومن لم ير أنه لا مرشد إلا هو تعالى فما وجب عليه القيام بحقه ، وهو التعلق به تعالى دون غيره ، ثم كلم سواه فقد كفر ، يقول[٢] : «من لم ير هذا ، فما وجب عليه حقي ، ومن رآه فقد وجب عليه حقي ، ومن وجب عليه فكلم سواي كفر» ويقول «وقال لي إذا عرفتك سواي فأنت أجهل الجاهلين ، والكون كله سواي فما دعا إلي لا إليه فهو مني ، فان أجبته عذبتك ، ولم أقبل منك ما تجيء به»[٣] .

---

٣ ـ المواقف ، «موقف حقه» ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

١ ـ شرح المواقف ، ص ١٠٤/ب ـ ١٠٥/أ .

٢ ـ المواقف ، موقف «حقه» ، ص ٧٠ .

٣ ـ نفسه ، موقف «بحر» ص ٧٠ ـ ٧١

أي من عرف سواه تعالى فهو أجهل الجاهلين ، إذ ليس له تعالى سوى يدل عليه ، ثم ان من نظر الكون بعين الحق وحده يدعو إلىٰ الحق لا إلىٰ نفسه والمراد أن يرى ـ السالك ـ أن الداعي ليس هو الكون إنما هو الحق ، فان أجاب الحق سلم ، وان أجاب الكون عذب .

ويؤكد صوفُينا النِفَّري على ضرورة التعلق بالله ، وعدم اعتبار الأسباب ، والاعتداد بالأعمال وذلك في موقف «البحر» الذي خصصه جميعه لأهل البداية في السلوك ، والبحر هو ما يقطعه العبد ويسافر فيه في أثناء سلوكه ، وهو الرياضات والمجاهدات الروحية ، يجتازها السالك في رحلته إلىٰ الله . يقول[1] :

«أوقفني في البحر ، فرأيت المراكب تغرق والألواح تسلم ، ثم غرقت الألواح» .

ويشير هنا أي الأمرين يفضل في الرحلة إلىٰ الله ؟ الشرع (جمع شراع ويعني بها الأسباب) ، أم الحب المنزه عن الأغراض ، ونجده يرجح الأمرِ الثاني ، وذلك بقوله : «رأيت المراكب تغرق» ، والمراكب هو ما يُتخَذ طلباً للنجاة وذلك في عادة السلوك هو العبادة إنما تصح على ما يقتضيه العلم ، فرؤيته إياها تغرق ، معناه تهلك من يعول عليها ، فان غرق المراكب هو هلاك الراكب ، فكأنه يشير إلىٰ أن السلامة إنما هي موهبة وليست عن التكسب .

ومعنى قوله «والألواح تسلم» أي راكب الألواح أقرب إلىٰ السلامة ، وذلك لأن راكب الألواح في هذا البحر لم يعتمد علىٰ الأسباب اعتماداً كلياً ، لأن الألواح أسباب ضعيفة ، فكأن راكبها اعتمد على المسبب الحق تعالى لا عليها ، وان تلبس ظاهرا بها .

ومعنى «وغرقت الألواح» أي تلك الأسباب أيضا .

والاشارة إلىٰ ما قلناه من أن السلامة في السلوك إليه تعالىٰ به لا بالأسباب وأن ضعيفها أقرب إلىٰ السلامة من قويها ، وليس معنى ذلك أن السالك ينبغي أَنْ يترك العبادة ، بل المراد أن يترك اعتبارها من قلبه ، فان في ذكرها منة على الله

---

١ ـ المواقف ، موقف «البحر» ص ٧ .

تعالى فيكون فيها بجسمه ، والقلب عند ربه تعالى وفي مثل هذا المعنى ورد في كلام النِفّري أيضا مما ورد عليه خطابا وصورته :

«يا عبد اجعل ذنبك تحت رجليك ، واجعل حسنتك تحت ذنبك[1]»

أي اعرضِ عن ذكر الحسنات بقلبك اعراضا يريك كأنها في درجة الهوان عندك كهوان ما يُجعَل تحت الأرجل ، وذلك لضرر الاعتماد على الأسباب في طريق الوهاب ، وهذا خاص بأهل الله تعالى .

واستمع إلىٰ النِفَّري يؤكد على عدم اعتبار الأسباب والاعتماد عليها في طريق السالك إلىٰ الله تعالى ، يقول[2] :

«وقال لي : اخرج إلىٰ التربة الفارغة ، واقعد وحدك حتى أراك ، فاني إذا رأيتك عرجت بك من الأرض إلىٰ السماء ، ولم احتجب عنك» .

ويرى النِفّري أن من يجعل شعائر العبادة الظاهرة عُمدَته في الوصول إلىٰ الله فانما يعتمد على الهباء ، وأيضاً نبذ الدين أصلاً وفرعاً ، ضربٌ في متاهة ، يقول حول هذا المعنى[3] :

«وقال لي ظاهر البحر ضوء لا يبلغ ، وقعره ظلمة لا تمكن وبينهما حيتان لا تستأمن» .

فالسلوك على مجرد الظاهر بغير عشق هو اعتماد على ضوء لا يبلغ لبعد طريقه ، وعدم النفع برفيقه ، وان كان طريق السالك إلىٰ الله تعالى ليس فيها رفيق غيره تعالى ، لأن الميل إلىٰ السوى فيها حرام ، وأيضاً عدم الاعتماد على شيء من الظاهر بالكلية هو ظُلمةٌ لا تمكن من أن يكون فيها طريق مرئي ، وأن السلوك بين ظاهر البحر ـ شعائر العبادة ـ وقعره ـ نبذ شعائر العبادة ـ وهو التوسط بين الظاهر المحض والباطن الصرف هو ، وان كان الطريق فيه يظهر ظهوراً ما ، إلا أن الشبه والقواطع فيه كثيرة وهي المعبر عنه بالحيتان التي لا تستأمن .

١ ـ المخاطبات ، مخاطبة ، ١٥ ـ ١٦٦ .

٢ ـ المواقف ، موقف «الاختيار» ، ص ٨٢ .

٣ ـ المواقف ، موقف «البحر» ، ص ٧ س ٦

وهنا يبدو النِفَّري واضحاً في ضرورة التمسك بالعبادات ، وأيضاً في ضرورة عدم الاعتداد بها والاعتماد عليها في الوصول إلىٰ الله تعالى ، فيجب على السالك إلىٰ الله تعالى ألا يعتمد على ما قدم من صالحات ، فهي لا تفضل السفن الغريقة ، التي لن تصل به إلىٰ شاطىء الأمان ، بل عليه أن يتوكل على الله وحده ، وذلك باعتماده على السبب الأول ، لا الأسباب الثانوية ، وأيضاً اذا اعتمد الصوفي على الأسباب الثانوية ، من عند نفسه ، أو تركها من عند نفسه ، فهو لا بد ذاهبٌ الضلال ، وعليه أن يجعل الله المقصد والغاية ، لا غاية بعده والا خاب ، وهذا لا يحصل الا بأداء شعائر العبادة الظاهرة ، وفي نفس الوقت عدم اعتبارها أي عدم الاعتداد بها بأن لا ينسبها ـ السالك ـ إلىٰ نفسه ، اذ لا فعل له على الحقيقة ، وإنما الفاعل الحق هو الله تعالى ، ويتبين لنا أيضا أن أهم ميزان لصحة أعمال السلوك عند النِفَّري هو عدم اعتماد السالك على أعمال طاعاته برؤيتها ونسبتها إلىٰ ارادته ، وفي هذا ما يبين لنا إلىٰ أي حد يؤمن النِفَّري بمذهب أهل السنة في أن الله خالق أفعال الإنسان جميعا ، بما فيها من طاعة ومعصية ، وإلىٰ أي حد يؤمن بأنَّ الإنسانَ ليست له ارادة ينسب إليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى[1] :

«وقال لي أتدري كيف تلقاني وحدك ، أن ترى هدايتي لك بفضلي ، لا أن ترى عملك ، وأن ترى عفوي لا أن ترى عملك» .

وما يقول به صوفينا في هذا الصدد موافقٌ لما قال به ابن عطاء الله السكندري المتوفي سنة ٧٠٩ هـ يُقرر أَنَّ السالكَ للطريق يتقرب إلىٰ الله في سلوكه بأنواع مختلفة من الأعمال كالصلاة والصوم ، وتلاوة الأوراد ، وترديد الأذكار ، وما إلىٰ ذلك ، وهو في بداية سلوكه يظن أنه باعتماده على هذه الأعمال على اختلافها يمكنه الوصول إلىٰ الله ، وبدونها لا يتهيأ له هذا الوصول ، ولهذا نجده اذا قصّر في عملٍ منها ، أو وقع في زللٍ أو معصية ، حزن حزناً شديد ، ونقص رجاؤه لاعتقاده بأن هذا يقطعه عن الوصول إلىٰ الله .

---

١ ـ المواقف ، موقف «بين يديه» ، ص ٩٣ .

وإلىٰ حال هذا السالك المبتدىء المعتمد على أعماله يشير ابن عطاء الله بقوله :

« من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل»[1] .

وعلى العكس من ذلك العارف المتمكن ، فهو وان اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة يتقرب بها إلىٰ الله ، الا أنه لا يعتمد عليها ، فاذا قصّر في عملٍ منها ، أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه في الله ، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل من الله ، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا بما فيها من خير وشر .

ولذلك نراه يستوي خوفه ورجاؤه وقبضه وبسطه ، لشهوده الله في جميع حركاته وسكناته ، ولايمانه التام بأن لا ارادة له على التحقيق .

فيبين ابن عطاء الله للسالك أن أعماله وطاعاته على اختلافها ليست منه بارادته ، وانما هي من الله بفضله ومنّته ، فلا يفرح بها برؤيتها ثمرة لمجهوده لأنها ليست كذلك ، وفي هذا يقول له[2] :

« لا تفرحك الطاعة اذا برزت منك ، واخرج بها لأنها برزت من الله إليك» «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون» .

ونجد النِفَّري يحث السالك أن يشتغل بملاحظة الحق تعالى عن العمل ، وملاحظته لنقصانه بشهود الفاعل الحق وهو الله تعالى ، يقول[1] :

«أوقفني في العَزاء وقال لي : وقت نعمة الدوام في الجزاء بأيام الفناء في العمل .

أي «أن العامل اذا عمل عملاً صالحاً ، فان رأى أنه عامل ، فانه ليس بفان فلا يستحق دوام الجزاء ، ولا نعمة الحزاء ، وان كان فانياً في عمله ، أي لا ينسب

---

١ ـ راجع ، الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

٢ ـ نفسه ، ص ٢١٦ .

١ ـ الموقف ، موقف «الفراء» ، ص ١٨ س ١

العمل لنفسه وإنما ينسبه إلىٰ فاعله الحق وهو الله تعالى ، فهو المستحق لنعمة الدوام في المجازات»[2] .

وإلىٰ مثل هذا يرى ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ[3] أنه «ينبغي للعبد أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلىٰ نيل المقامات ، وإنما أوصله إلىٰ ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل ، والقدرة عليه ، والثواب ، فحصول السعادة ، أي دخول دار الكرامة ابتداء إنما هو برحمة الله تعالى ، قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ «لا يدخل الجنة أحدٌ بعمله ، قيل : ولا أنت يا رسول الله ، قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»[4] فالدخول برحمة الله ، وقسمة الدرجات بالأعمال والخلود بالنيات» .

ويقول النِفّري في ذلك[5] :

«يا عبد لا تكن بالأعمال فتقف بك ، ولا بالأحوال فتحول بك ، يا عبد لا تكن بالأسباب فتنقطع بك ، ولا تكن بالانسات فتتفرّق عنك» .

ب ـ «نفي وجود الإرادة الإنسانية والإيمان بالقدر» :

وتستند فكرة الأعراض عن العمل ، وعدم الاعتداد به في طريق الوصول إلىٰ الله تعالى إلىٰ قضية أساسية وجوهرية عند النِفّري وهي أَنَّ العبدَ لا فعل له على الحقيقة ، وإنما الفعل يُنسَب حقيقة إلىٰ الله تعالى ، فأعمال العبد على اختلافها ليست منه بارادته ، وإنما هي من الله بمحض فضله ومنته .

فالإنسان لا ارادة له على التحقيق إلىٰ جانب ارادة الله ، بالتالي لا يجب أن يفعل إلا بفعل الله ، ولا يختار إلا باختيار الله ، ذلك أن جميع الأفعال الإنسانية مخلوقةٌ لله ، سواء في ذلك خيرها وشرها .

---

٢ ـ شرح المواقف ، ص ٣٨/ب ، ٣٩/أ .
٣ ـ ابن عربي ، «مواقع النجوم» ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
٤ ـ أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، المجلد التاسع ، الجزء السابع عشر ، دار احياء التراث العربي بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ص ١٥٩ .
٥ ـ المخاطبات ، مخاطبة ١٩ ، ص ١٧٢

وقلنا ان النِفَّري قسم العُبّاد قسمين الأول منهما الذين يعبدون الله تعالى خوفاً من النار وطمعاً في الجنة ، والثاني تحدث فيه عن العبادة الحقة ، كيف تكون ، وكيف يصل العبد اليها ، ومكانة أهل العبادة الوجهية ، وقلنا أيضاً أن العمل يَخلُص لله تعالى اذا عرف العبد أن الفاعل الحق هو الله ، وهنا يصل ـ السالك ـ إلىٰ مرتبة الوقفة التي لا يثبت فيها وجوداً للغير إلا في الوهم . ويرى الصوفية ـ ومنهم النِفَري ـ أن لا فاعل إلا الله تعالى ، وذلك بمعنى أنه لا وجود لغيره تعالى إلا في الوهم ، وهذا ما أكد عليه النِفَّري في أكثر من موضع ، يقول[1] :

«أوقفني في الموت ، فرأيت الأشياء كلها سيئات ، ورأيت كل شيءٍ لا يقدر على شيءٍ ، ورأيت الملكوت خداعاً ، وناديت يا عملي فلم يجبني ، وناديت يا معرفة فلم تجبني ، ورأيت كل شيءٍ قد أسلمني ، ورأيت كل خليقة قد هربت مني ، وبقيت وحدي ، وجاءني العملُ فرأيت فيه الوهمَ الخفي فما نفعني إلا رحمة ربي» .

أي أن الله تعالى أراني فقد الانيات في وجوده ، وذلك هو شهود الفناء وأن من رأى لنفسه عملاً فقد أساء سيئة ، وليس لشيءٍ من الأمر شيءٍ ، بل جميع الشيئيات محوٌ في وجود مشيئها وهو الله عز وعلا ، وأن عالم الملك يغني عن شهود الملك الحق ، فتبقى دعوى ثبوته غروراً ، وكذلك الملكوت يخدع من يثبته ، والعمل عمل الله وحده ، أي لا يرى العبد لنفسه عملاً وكذلك المعرفة ، وهذا كله في حال الفناء ، عندما يصل السالك إلىٰ موقف الوقفة الذي ينمحي فيه الاحساسُ بوجود الغير ، هنا يقول النِفَّري :

«وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي» ، أي وهم أنيَ العامل فكان في نظري خفياً ، وما نفعني إلا رحمة ربي .

ويؤكد النِفَّري على فكرة أن العبد ليس له فعل في الحقيقة ، اذ الفعل منسوبٌ إلىٰ الله عز وعلا الفاعل الحقيقي ، وهذه القضية ، قضية الفعل

---

١ ـ المواقف ، موقف «الموت» ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

الإنساني ، وهل هو لله تعالى أم للإنسان ، قد شغلت الفكر الإسلامي باختلاف فرقه وتياراته ، ويميل النِفَّري فيها ، شأنه شأن جميع الصوفية إلىٰ الاتجاه القائل بالجبر . استمع اليه يقول[1] :

«وقال لي خف حسنةً تهدم حسناتك ، وخف ذنباً يبني ذنوبك» .

أي ان رأيت أنك الفاعل للحسنة انهدمت حسناتُك ، وان رأيت أنك بقدرتك فعلت الذنب فقد بنيت ذنوبك .

ويرى النِفَّري ، أن أهل الاختيار ، الذين ينسبون الفعل لأنفسهم ويرون أنهم مختارون في أفعالهم ، كلهم مرضى ، لأن نسبة الاختيار إلىٰ أنفسهم هو المرض بعينه ، وحول هذا المعنى يقول[2] :

«أوقفني في الاختيار ، وقال لي : كلهم مرضى ، هو ذا يدخل الطَبُّ عليهم بالغداء والعشى ، وأخاطبهم أنا على ألسنة الطَب ، ويعلمون أنني أنا أكلمهم ، ويعدون الطَب بالحمية ولا يعدوني» .

أي أَنَّ المحجوبينَ ينظرون إلىٰ الأغيار ، إلىٰ الخلق ، ولا يرون الحق ، والنظر الحقيقي أن ينظروا أن الفاعل الحق هو الله تعالى ، فالشفاء مثلا ، ليس منسوبا إلىٰ الطبيب وإنما إلىٰ الله تعالى .

وهو يقول[3] :

«المماليك في الجنة والأحرار في النار»

أي أن المتوكلين الذين يشعرون أنهم مملوكون لله تعالى هم في الجنة ، أما أصحاب دعوى الحرية ، وهم كل من تصور أَنَّ له حولاً وطولاً ، وأَنَّ له قدرة من دون الله تعالى ، فهم في النار . وتأسيساً على هذا يذهب صوفينا إلىٰ القول أنه

---

١ ـ المواقف ، موقف «أنا منتهي اغرائي» ص ٤٨ ، س ١ .
٢ ـ نفسه ، موقف «الاختيار» ، ص ٨١ .
٣ ـ المرقف ، موقف «الحجاب» ، ص ٧٦

لا يصح أن يغضب غيره تعالى ، وكذلك لا يصح أن يرضي غيره تعالى وذلك لأن الغضب هو حركة الإرادة في طلب الانتقام من المغضوب عليه ، والاسم المنتقم صفة من صفات الحق تعالى ، وتلك الحركة عن مدد ، والمدد وجود ، والوجود له سبحانه ، يقول[1] :

«أوقفني في العظمة وقال لي : لا يستحق أن يغضب غيري فلا تغضب أنت ، وأوقفني في الرحمانية ، فقال : لا يستحق الرضا غيري ، فلا ترض أنت فانك ان رضيت محقتك» .

أي أنه يُخرِج الغضَب أَنْ يكون للأشياء أنفسها ، بل له تعالى ، وكذلك الأمر بالنسبة للرضى فقال : لا يستحق الرضا غيري ، فلا ترض أنتِ فانك ان رضيت محقتك «والمراد فلا ترى أن الرضا صادرٌ عنك بل هو صادرٌ عن الله تعالى .

واستمع إليه يقول[2] :

«وقال لي : ان أكلت من يدي لي تطعك جوارحك في معصيتي ، إنما تطيع كل جارحة من يأكل من يده» .

أي إنك ان كنت من أهل المشاهدة وجدت نفسك إنما تأكل من يده تعالى ، وكذلك ترى كل آكل ، وصاحب هذا المشهد لازم له أن يشهد أن لا فاعل إلا الله ، وحينئذ لا تكون المعصية صادرة عنه ، فلو رام ـ والحالة هذه ـ أن يأتي المعصية على أنه هو القادر ، لم تعطه جوارحه في ذلك ، فهو اذن قد عبر عن نسبه الفعل إلىٰ الفاعل الحق بقوله «لم تطعه جوارحه» بضربٍ من المجاز فالجوارح تطيع في فعلها الحق لا غيره ، فكأنه قال لا يفعل معصيةً أبداً لأن الفعل لغيره لا له .

مما سبق نخلص إلىٰ القول أَنَّ النِفَّري يميل إلىٰ الاتجاه القائل بالجبر ذلك أنه يرى أَنَّ الفعلَ يُنسَب مجازاً إلىٰ الإنسان ، وحقيقةً إلىٰ الله تعالى ، وأَنَّ الانسانَ

---

١ ـ المواقف ، موقف «العظمة» ، ص ٧٤ .

٢ ـ نفس المصدر ، موقف «الصفح الجميل» ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

لا ارادة له بالقياس إلىٰ ارادة الله ، وهذا يعني فناء السالك عن ارادته ، وبقاؤه بارادة الله .

٢ ـ الفناء عن شهود السوى :

يتميز النِفَّري عن كل ما سبقه بتشريحه لأعلى درجات الفناء وتسميته لها بالوقفة ، وتسميته للفاني بالواقف ، حتى اذا وصل السالك إلىٰ غاية الغايات من وقفته أحس بانعدام كل تمايز بينه وبين الله .

والوقفة عند النِفَّري تعني أن ينفصل الصوفي تماماً عن السوي ، ويفني تماماً عن الكونية ، وذلك لغلبة الحقيّة عليه ، ويُعبر النِفَّري عن هذا الفناء الكامل بقوله :

«يا عبدا اذا أقمت عندي جزت الكونية ، فما أتاك فلن تفرح به وما فاتك فلن تأيس عليه»[١] .

ذلك أن ذات الطالب تفنى تماماً في ذات المطلوب ، وهو معنى الوقفة الحقة عند النِفَّري ، أي التوقف عن الطلب ، وذلك لفناء الطالب عن ذاته ، وعدم وعيه بإنيته ، وذلك لا يكون إلا باجتياز الكونية .

ويُعلق آربري[٢] على ذلك قائلا أن في عبارة النِفَّري «جزت الكونية» تعبيرٌ عن الفناء الكامل عند النِفَّري .

والوقفة تمحو الصور وتفني الرسوم ، يقول النِفَّري[٣] :

«وقال لي ليس في الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل» .

فالثبت صور ، والمحو صور ، والأقوال صور ، والأفعال ، والعلوم ، والجهالات ، كل هذه صور ، والوقفة ـ كما تقدم ـ تمحو الصور وتفني الرسوم .

---

١ ـ المخاطبات ، مخاطبة ١٩ ، ص ١٧٢ .

٢ ـ «The Mawaqif and Mukhatabat» P. 248 .

٣ ـ المواقف ، موقف «الوقفة» ، ص ١٠ .

ذلك لأن صاحب مقام الوقفة خارج عن الحرف ، والحرف عن صوفينا النِفَّري يعني كل ذي صورة سواء أكانت الصورة روحانية أو جسمانية ، فكل ما سوي الباري تعالى حرف ، واذا خرج السالك عن الحرفية التي هي الصورة فقد خرج عن الظواهر ومنها المسميات والأسماء ، ومن حصل له هذا المقام كان الحق في شهوده .

وفي حالة الشهود يكون الحق تعالى سمع العبد وبصره ، وإلىٰ ذلك المعنى يشير النِفّري قائلا[1] :

«وقال لي اذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء ، واذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات ، واذا خرجتِ عن المسميات خرجت عن كل ما بدا ، واذا خرجت عن كل ما بدا قلت فسمعت ودعوت فأجبت» .

والوقفة تعني أن لا يشهد ـ الواقفُ ـ وجوداً غير الله تعالى ، وفيها يرى السالكُ حقيقةَ السوي ، وهي العدم ، ومن يرى السوي كذلك يخرج عنه ، يجتازه ، ومن يراه وجوداً لا يخرج عنه ، لا يجتازه ، وشهودُ الوقفةِ يغني الشيئيات ، يقول النِفَّري[2] :

«وقال لي الوقفةَ يدي الطامسة ما أتت على شيء إلا طمسته ، ولا أرادها شيءٌ إلا أحرقته» .

وحول هذا المعنى يقول أيضاً[3] :

«أوقفني في الموت ، فرأيت الأعمالَ كلها سيئا ، ورأيت كل شيء لا يقدر على شيء ، ورأيت الملك غروراً ، ورأيت الملكوت خداعاً ، وناديت يا علم فلم يجبني ، وناديت يا معرفة فلم تجبني ، ورأيت كل شيء قد أسلمني ، ورأيت كل خليقة قد هرب مني ، وبقيت وحدي ، فما نفعني إلا رحمة ربي» .

---

١ ـ المواقف ، موقف «التقرير» ، ص ٣٧ .

٢ ـ المواقف ، موقف «الوقفة» ص ١٣

٣ ـ المواقف ، موقف «الموت» ، ص ٣٤ .

فقوله «أوقفني في الموت» أي أراني فقد الأنيات في وجوده ، وذلك هو شهوده الفناء ، «فالموت» يعني فقد الانيات في وجوده تعالى ، فالوقفةُ تعني فناء ذات الطالب في ذات المطلوب ، أو فناء الشاهد في المشهود فلا يبق إلا المطلوب ، المشهود ، ويتلاشى الطالب ، الشاهد ، وعلى هذا يشهدُ الواقفُ ـ حالَ شهودهِ ـ نفسَه عدماً ، ويرى الوجودَ له تعالى ، والعدم لا يبق مع الوجود ، يقول صوفُينا[1] :

«وقال لي قف بحيث أنت ، واعرف نفسك ، ولا تنس خلقك تراني مع كل شيء ، فاذا رأيته فالق المعية وابق لي فلا أغيب عنك» .

فوقوفه بحيث هو ليس إلا أن يرى نفسه عدماً ، والعدمُ لا يبق مع الوجود ، فلذلك قال «الق المعية»[2] .

وهكذا نرى أن الوقفة تعني عند صوفينا النفري ، «اماتة» السالك عن السوي وفناؤه بالله تعالى في الله تعالى ، أما الحياة ، البقاء فيعني العودة إلىٰ الثنائية ، إلىٰ اثبات عارفٍ ومعروف ، عالمٍ ومعلومٍ ، وعلى هذا ففي حال الفناء يشهد الواقفُ أن العملَ عملُ الله ، والمعرفةَ معرفتُه ، والعلمَ علمهُ ، فلا ينسب لنفسه عملا ، ولا علما ، ولا معرفة ، اذ هو محوٌ في حضور مشهوده عز وعلا ، لا نعتَ له ، ولا تسمية ، ولا تحلية ، ولا احساس له بوجوده ، يقول النِفّري في ذلك[3] :

«ما أنت قريبٌ ولا بعيد ، ولا غائبٌ ، ولا حاضر ، ولا أنت حيٌ ولا أنت ميت ، فاسمع وصيتي ، واذا سميتك فلا تتسم ، واذا حليتك فلا تتحل ، ولا تذكرني فانك ان ذكرتني أنسيتك ذكـ ›، ، وكشف لي عن وجه كل شيء فرأيته معلقا بوجهه ، وعن ظهر كل شيءٍ فرأيته متعلقا بأمره ونهيه» .

---

١ ـ نفسه «موقف» بيته «المعمور» ، ص ٤١ .

٢ ـ شرح المواقف ، ص ٧٥ أ ، ب ـ ٧٦/أ .

٣ ـ المواقف ، موقف «الفقه وقلب العين» ، ص ٧١ .

والمُراد هنا أن الواقفَ لا وجود له البتة ، أي ليس له ثبوتٌ مع وجود الحق تعالى ، هذا في وقت كون العبد في حال الشهود ، ويتضح هذا المعنى في قوله : «ما أنت قريب ولا بعيد ولا غائب ولا حاضر ، ولا أنت حي ، ولا أنت ميت» ولهذا قال له «اذا سميتك فلا تتسم» فالتسمية إنما تكون لمن هو متعين أي ثابت بوجهٍ ما ، ولا ثبوت لهذا العبد في حال الشهود ، وأيضاً قال له مولاه : «واذا حليتك فلا تتحل» وهو من الحلي أي الصفات ، ثم أكد عليه بقوله «ولا تذكرني» أي لا تثبت أنك تذكرني فيلزم من هذا أنك ثابتٌ ، فإنَّ الذكرَ لا يكونُ من غير ذاكر .

وأما قوله :

«وكشف لي عن وجه كل شيء فرأيته متعلقا بوجهه ، وعن ظهر كل شيء فرأيته متعلقا بأمره ونهيه» .

فيعني أنه تعالى كشف ـ للواقف ـ أن كل وجه هو وجهه تعالى فما ثم اثنان ووجه كل شيء أي حقيقة ، وقد ذكر الوجهية ليُشعر بأَنَّ المراد حضرة الشهود[1] ثم أشار إلىٰ حضرة الحجاب بقوله : «وعن ظهر كل شيء» أي عن حقيقة كل شيء في عالم الحجاب قائلا : أنها متعلقة بالأمر والنهي .

واستمع إليه يؤكد أن الوقفة تَعني الاحساس «بالأنانية» يقول[2] :

«وقال لي ان كنت في الوقفة على عمدٍ فاحذر مكري من ذلك العمد» .

أي ان كان رسُمكَ باقياً بحيث يصح منك العمد فما أنت في الوقفة ، فان العمد فيه دعوى الأنانية ، والوقفة تفني الاحساس بالأنانية .

وفي هذا الفناء تزول الرسومُ بالكلية ، في عين الذات الأحدية ، وترتفع الاثينية التي بين الله والعلم ، فلا يشهد الصوفي إلا الأحدية لأنه فنىٰ عن نفسه ، وعن كل شيءٍ في الوجود ، لكونه مستغرَقاً في التوحيد .

---

١ - «شرح المواقف» ص ١٠٧ /أ .

٢ - المواقف ، موقف «الوقفة» ص ١٣

وحقيقة «الفناء في التوحيد» عند النِفّري هي أن الصوفي لا يشهد إلا الله ، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد ، لكونه مُضمحَل في شهود الذات الالهية ، وعندما يصل الفناء أقصى مراحله ، يفقد السالكُ شعورَه بنفسه والكونَ تماماً لدرجة يمكن القول معها بأنه قد فني عن الفناء .

فالفناء عن شهود الفناء ، هو فناءٌ عن الكون بالمكوِن ، أو هو فقدٌ عن الفقد ، أو ذهابٌ عن الذهاب ، فلا يحس الصوفي بشيء يوجد ولا بشيء يفقد عدا الموضوع الذي استغرق فيه تفكيره وشعوره ، فيبقي الله في شهود الصوفي وتفنى الكائنات ، والى ذلك الاشارة بقول النِفّري[1] :

«وقال لي تعرفني ولا أعرفك ، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي ، وقال هذه عبادتي ، ومال ثوبي وما ملت فلما مال ثوبي قال لي من أنا ، فكسفت الشمسُ والقمر وسقطت النجوم ، وخمدت الأنوار ، وغشيت الظلمة» .

«كل شيء سواه ، ولم ترعيني ولم تسمع أذني وبطل حسي ونطق كلُ شيء فقال الله أكبر» .

ومعنى قوله «تعرفني ولا أعرفك»[2] أي أنا وجودٌ فأُعرَف وأنت عدمٌ فلا تعرف وقوله «فرأيت الحق يتعلق بثوبي» أي بوجودي ، ولا يتعلق بي ، أي بحقيقتي فانها عدم ، وذلك لأن العبد في حقيقته عدمٌ ، وأن الوجودَ مضافٌ إليه من الحق تعالى ، ثم يقول : «هذه عبادتي» أي شهودك أني وجود ، وأنك عدم هو عبادتي . وقوله «ومال ثوبي» الميل هو العدول عن الطريق ، أي مال ثوبي إلى دعوى الأنانية لأنه وجود ، وقوله «ما ملت» إلىٰ دعوى الأنانية لأني عدم .

وعندما يشهد العبدُ الأنيةَ المطلقة يندك طوُره ، وطور كل شيء في عينيه ، زهو المعبر عنه بقوله «فلما مال ثوبي قال لي من أنا ، فكسفت الشمسُ ، والقمر ،

---

١ - المواقف ، موقف «من أنت ومن أنا» ، ص ٧٣ .

٢ - «شرح المواقف» ، ص ١٠٩/ب - ١١٠/أ .

وسقطت النجومُ ، وخمدت الأنوار ، وغشيت الظلمة كل شيء سواه ، ولم ترعيني ، ولم تسمىٰ أذني ، وبطل حسي ، ونطق كل شيء فقال الله أكبر» .

فالواقف يشهد «الوجود الحق لله عز وعلا ، والعدم الحق للسوى ، وفي هذا تتمثل العبادة الحقة ، وفي حال شهود الواقف ، تتعطل وظائف حسه تماما ، فلا تر عينيه ، ولا تسمع أذنيه ، وينطق كل شيء قائلا : الله أكبر .

فمقام الوقفة يقتضي أبطال جميع قوى الفكر الواعي ، وهذا أعلى درجات الفناء التي لا يوصل إليها إلا حين لا يدرك في الفناء الفناء ، وذلك ما يدعوه الصوفية فناء الفناء ، فالصوفي قد شعر آنئذ بالتأمل في الوجود الرباني[٢] .

فالدرجة القصوىٰ للفناء ، الفناء في الذات ، وهي تمهيد للبقاء في الله تعالى ، وكثيراً ـ وان لم يكن دائما ـ ما يصحب الفناء فقد الاحساس[١] .

ويحلل «آسين بلاسيوس» الجانب النفسي لفناء السالك في معروفه على النحو التالي :

«ان التحديد لميدان الشعور بالعالم الخارجي الذي يعوض عنه الزيادة في الشعور بعالم الباطن ، هو المميز الرئيسي لظاهرة الفناء ، تركز وحشد للنشاط الذهني على فكرة واحدة هي الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعوري حضور كل هذه الكائنات المخلوقة»[٢] .

وتشير ايفلين آندرهيل إلىٰ ارتباط «الفناء عن شهود السوى» بالتحقق بالمعرفة ، فترى أن الفناء عن شهود السوي حال مؤثر يضيق فيه جدا مجال الشعور

---

٢ ـ نيكولسون ، «الصوفية في الإسلام» ، الترجمة العربية ، ص ٦٣ .

١ ـ «والسري القطي ، وهو من مشاهير صوفية القرن الثالث الهجري ت سنة ٢٥٣ هـ ، يقول في هذا : «ان الرجل يضرب وجهه بالسيف ، وهو لا يحسه» (اللمع ص ٣٠٦) .

٢ ـ آسين بلاسيوس ، «ابن عربي حياته ومذهبه» ، ترجمه عن الأسبانية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٧٩ م ، ص ٢٢٣ .

الخارجي ، وتتركز كل قوى النفس النزوعية على شيء واحد[٣] .

ولا يجب على الواقف فيما يرى النِفّري أن يُفضِّل الفناء على البقاء بل انه على العكس من ذلك ينبغي أن يخرج من حال الفناء أو الجمع أو المحو أو السكر . إلىٰ حال البقاء ، أو الفرق ، أو الاثبات ، أو الصحو لأن الذي يبقى على حال الفناء ، لا يستطيع أن يمارس الرياضات النفسية والعبادات والطاعات والفضائل ، يقول صوفينا حول هذا المعنى[٤] :

«وقال لي : قل لهم رجعت إليكم ، فقلت أوقفني ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قولٍ لأنه أراني التوحيد ، فكنت به لا أعرف فناءً ولا بقاءً ، واسمعني التوحيد ، ولم أعرف استماعةَ ، وردّني بعد هذا كله كما كنت ، فرأيت في الرد صحيفة فأنا أقرأها عليكم» .

وهنا يتخيل النفري أنَّ رُبّ سائلٍ يسأل ، ان كنت من أهل الشهود في التوحيد ، فما في التوحيد قولٌ ، ولا فعلٌ ، ولا وقوفٌ ، ولا انصرافٌ ، وأنت تقول «أوقفني وقال لي» ويُجيبُ النِفّري على هذا التساؤل الذي تخيله بقوله ان عبارة «أوقفني وقال لي» بعد العودة من الفناء إلىٰ البقاء ، من شهود الوحدة في الوجود ، إلىٰ شهود الكثرة ، من شهود أن لا فاعل إلا الله عز وعلا وحده ولا وجود إلا هو تعالى ، إلىٰ الاقرار بأن ثمة فاعلين ، وجودين ، الله تعالى والإنسان ، وبعبارة أخرى ان عبارة النِفّري «أوقفني وقال لي» بعد العودة من حال «الكشف» ، الفناء الوقفة ، إلىٰ حال «الحجاب» ، الغيبة ، البقاء ، وهذا يدلنا على تمسكه بالشريعة . ويرى نيكولسون أن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ، ليس في الفناء ، ولا في الظواهر الانفعالية التي تسبقه أو تصاحبه ، فا للاشعور المطلق غير مقيد ، شأنه شأن النوم العميق ، فالعبد الذي لا يشعر بشيء ولا يعرف شيئا لا يستفيد

---

٣ - Underhill: (E.) : Mysticism; A study in the nature and development of man' sspirtual consciousness, London, 1949; P. 329 .

٤ - المواقف ، موقف «الثوب» ، ص ٧٩ .

شيئا لنفسه ولا لغيره ، ولهذا فانه عند تساوي الظروف ، كما اذا وصل صوفيان إلىٰ نفس الدرجة من الكمال فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لا يخرج منه ، لأن هذا الأخير لا يمكنه أن يتم كمالاته الخاصة بممارسة فضائل جديدة أعلى ، ولا أنْ يُعاون بواسطة القدوة والوعظ على اصلاح أحوال الناس[1] .

وعندما يبقى السالكُ بالله تعالى ، يرده الله نحو الخلق ويعيد إليه سلوكه ، ليقوم بما يجب عليه من حقوق العبودية لله .

فاذا رد الله السالكَ نحو عالم الخلق ، أمره الله بتذكير الناس بربهم ، وتربيتهم ، وارشادهم إلىٰ طريق الحق ، يقول النِفّري في ذلك[1] :

«لا تقعد في المزبلة فتهر عليك الكلاب ، واقعد في القصر المصون ، وسد عليك الأبواب ، ولا يكون معك غيرك ، وان طلعت شمسٌ أو ترنّم طائرٌ فاستر وجهَك عنه ، فانك ان رأيت غيري عبدته ، وان رآك غيري عبدك ، واذا جئت إلي فهات الكل معك ، وإلا لم أقبلك ، فاذا جئت به رددته عليك ولا تنفعك شفاعةُ الشافعين» .

أي كن صاحب دعوة ، وانشر كلمة الحق بين الناس ، ولا أقبلك اذا كان كل همك أن تخلص نفسك ، وأن تخص نفسك بالخير ، وإنما عليك أن تدعو إلىٰ خلاص الآخرين ، وتكون صاحب رسالة بينهم ، وحذار فانك ان أخطأت في التبليغ أخذتك بذنبك وذنب من أتبعك ولا تنفعك شفاعة .

وبالجملة فان السالك عند صوفينا اذا تحقق بالبقاء ، ردّه الله تعالى إلىٰ الخلق فينفع الناس ، ويهتدي به من يريد أن يَسلُكَ طريقَ الحق .

وابن عطاء الله السكندري المتوفي سنة ٧٠٩ هـ يؤمن بأنه لا يصح أن يقف الصوفي عند فنائه ، والكمال في أن يعود إلىٰ حال البقاء الذي يرى فيه الأكوانَ قائمة بمكونها ، وهو لا يجعل العارف المتحقق بالفناء بشهود الأحدية في حال الجمع

---

١ - «الصوفية في الاسلام» ، ص ١٤٠ .

١ - المواقف ، موقف «العظمة» ، ص ٧٤ .

أكمل الصوفية ، وإنما يفضل عليه العارف المتحقق بالبقاء بشهود الأحدية في حال الغرق

فهناك كما يقول ابن عطاء الله[1] ، عارفٌ فان في شهوده عن الكائنات ، ولا يشهد مع أحدية الله شيئا منها ، وهذا في رأيه «عبدٌ بسطوات الشهود ذاهل» وأكمل منه عارفٌ متحِققٌ بالبقاء في شهوده ، ويشهد الكائنات مع شهوده لأحدية الله ، وبعبارة أخرى يشاهد أحدية الحق في الكائنات ذاتها ، وهذا في رأيه «عبدٌ مُخَصَّصٌ كامل» .

وهنا يمكن أن نقول مع أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني[2] أن سلوك الصوفية يختلف في حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلىٰ حال البقاء ، فيثبت الاثنينية بين الله والعالم ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلىٰ القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، التي لا تفرقه فيها بين الانسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل ان الفناء مزلة أقدام الرجال ، فأما أن يثبت الصوفي فيه ، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الاسلامية .

وهذا يفسر لنا لماذا حذّر الطوسيُ في «اللمع» من الأخطاء التي يمكن أن تترتب على حال الفناء ، فمن ذلك أن يظن الصوفي أن الفناء هو فناء البشرية ، فيصبح موصوفا بالاهية ، فالبشرية لا تزول عن البشر ولذلك «غلطت جماعة من البغداديين في قولهم انهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلىٰ معنى يؤديهم إلىٰ الحلول ، أو إلىٰ مقالة النصارى في المسيح عليه السلام»[3] والله تعالى لا يحل في القلوب ولكن «يحل في القلوب الايمان به ، والتصديق له ، والتوحيد والمعرفة (له)»[1] .

---

١ - «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .
٢ - «مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي» ، ص ١٣٠ وما بعدها .
٣ - «اللمع» ، ص ٥٥٢ .
١ - «اللمع» ص ٥٤٢ .

ويرى صوفينا النِفّري أَنَّ السالكَ لا ينفصل عن الحد تماما ، ولا يتحرر من قيود الخلقية كليةً ، يقول[٢] :

«وقال لي ما انفصل عن الحد شيءٌ فان كاد أن ينفصل فالواقف» .

فهو لم يصرح بأن الواقفَ قد انفصلَ عن الحدِ كليةً ، بل كاد أن ينفصل أي أنه أبعد المخلوقات عن التعلق بالسوي ، وأقربهم إلىٰ التعلق بالحق عز وعلا وحده .

وهٰذا فالواقف أحق المخلوقات بمعرفته عز وعلا ، وإلىٰ ذلك المعنى يشير قائلاً[٣] :

«وقال لي ما عرفني شيء فان كاد أن يعرفني فالواقف»

فهو لم يجزم بأَنَّ الواقفَ عرفه عز وعلا تماما ، ولكنه قال «كاد يعرفني» ، «فالواقف» محددٌ بحدود الخلقية ، ولا يمكنه اجتيازها كليّةً واستمع إليه يقول[٤] :

«وقال لي كلك خلق فماذا تروم ، فرأيت السد ، وقد أحاط بي ، ورأيته في السد يضحك ، وقال هذا منزل أهلي ولا أضحك إلا فيه» .

وهذا يؤكد أن الخلق ـ عنده ـ لا يمكن أن يرى الحق تعالى فلا جرم قال له «فماذا تروم» وأما السد الذي أشار إليه فهو «أحكام الخلقية» التي لا يجتازها السالكُ كليةً ، والمراد بالضحك ، الرضى والاقبال ومعنى قوله «لا أضحك إلا فيه» أي لا أرضى عن السالك الا به ، فالسالك عند النِفّري لا يمكن تجاوز الكونية ، وكل ما سوي الله عز وعلا له تسمية وله وصفية ، وله معنوية ، بالتالي له ضد ، ومن كانت هذه صفاته فهو حد ، اذن كل ما سوى الله عز وعلا حد ، وحول هذا المعنى يقول[١] :

---

٢ ـ المواقف ، موقف «الوقفة» ، ص ١٥ .

٣ ـ المواقف ، موقف «الوقفة» ، ص ١١ .

٤ ـ نفسه ، موقف «الاختيار» ص ٨٢ .

١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، قسم الحكم ، «حكمة في الحد» ص ٢٨١ .

«لا خروج لحدٍ عن حده ولا مبلغ حد إلا إلىٰ حد وكل ما لتسميته أو وصَفيته أو معنويته ضد فهو حد.

وكل ما سوى الحق تعالى فهو حد. والحد معنوية الحصر، والحصر لا خروج له عن مقره».

ويؤكد هذا، قوله[2]:

وقال لي كاد الواقف يفارق حكم البشرية»

ومعنى ذلك أن الواقف، وان كان قد فقد وعيَه بذاتِهِ، وفني عن نفسه، إلا أنه باقٍ في بشريته لا يتجاوزها.

والوصول إلىٰ الله تعالى هو التحقق بمعرفته، ولا ينبغي لأحد أن يعتقد غير ذلك، فلا يُفهَم من ذلك الوصول الحسي، فذاك باطلٌ، لأن الاتصال والانفصال من سمات المخلوقات المُحدثَة، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه، كما لا يجب أيضا أن يُفهَم من ذلك، القول بالحلول أو الاتحاد بين الله والإنسان، فإنَّ النِفَّري ينفي عن نفسه القول بذلك يقول[3]:

«وقال لي ما أنا في شيء، ولا خالطتُ شيئاً، ولا حللت في شيء، ولا أنا في شيء، ولا من، ولا عن، ولا كيف ولا ما ينقال، أنا أنا، أحدٌ فردٌ صمدٌ وحدي، وحدي أظهرت ولا مُظِهرَ إلا أنا».

وهو يقول أيضا[1]:

«ما أنا بشيء، ولا في شيء، وإنما أشهدك آثار قيوميتي في الأشياء، فأنت لا تشهد شهوداً إلا في شيء».

واستمع إليه يقول[2]:

---

٢ ـ المواقف، «موقف الوقفة»، ص ١١.

٣ ـ نفسه، موقف الوحدانية»، ص ٨١.

١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة»، ص ٢٤٢.

٢ ـ المواقف، موقف «كدت لا أو اخذه»، ص ٤٩.

«وقال لي أنا في كل شيء بلا أينية فيه ، ولا حيثية منه ، ولا محلية منفصلة ، ولا متصلة ، وليست فيها ولا هو في وأنا أبدو لك» .

والنفري - من واقع نصوصه - لا يعبر إلا عن نظرته الاشراقية مع وحدة الشهود ، التي لا تشهد غير الله ، ولا تشتغل بغير الله تعالى . فهو يقدم لنا ، رغم رمزيته الموغلة في العمق ، تطوره في مقاماته دون التزام بحلول أو امتزاج بين الطبيعة الإلهية والبشرية ، كما هو الحال مع الحلاج المتوفي سنة ٣٠٩ هـ فاذا عقدنا مقارنة بين النفري ، وبين الحلاج ، وجدنا أن النفري لم يتجاسر على القول أو الاشارة بأنه هو الله ، أو بأن الإنسان المريد إذا وصل إلى مقام القرب ، تحل فيه روح الله ، كما يقول الحلاج في كثير من نصوصه :

«سبحان من أظهر ناسوته
سر سنى لاهوته الثاقب
حتى بدا في خلقه ظاهرا
في صورة الآكل والشارب»[٣]

وهو يقول أيضا[٤] :

«مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسّك شيء مسني فاذا أنت أنا في كل حال»[١]

---

٣ - ابن الجوزي ، «تلبيس ابليس» مطبعة السعادة ، ١٣٤٠ هـ ص ١٨٢ .

٤ - «الطواسين» نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ ، ص ١٣٤ .

١ - «ويبدو في مذهب الحلاج في الحلول تناقض واضح ، فهو أحيانا يقول بالحلول مع الامتزاج ، وأحيانا أخرى ينفي الامتزاج ويعلن التنزيه صراحة ، وأغلب الظن أن الحلول عنده مجازي وليس حقيقيا ، وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفي لا غير ، ولهذا فان حلول الحلاج الذي يتم في حال الفناء عن شهود السوي ، يختلف عن مذهب وحدة الوجود عن ابن عربي مثلاً» (مدخل) إلى التصوف الإسلامي ، ص ١٥٣ وما بعدها) .

نقول أن النِفّري ملتزم ، يرى أن الله هو العزيز الذي لا يستطاع مجاورته ولا ترام مداومته أو كما يقول في موقف العز[1] .

«أوقفني في العز وقال لي لا يستقل به من دوني شيء ، ولا يصلح من دوني لشيء ، وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته ، ولا تُرام مداومته ، أظهرت الظاهِرَ وأنا أظهر منه ، فما يدركني قربه ، ولا يهتدي إلىٰ وجوده ، وأخفيت الباطن ، وأنا أخفي منه ، فما يقوم على دليله ، ولا يصح إلىٰ سبيله» .

هكذا ينطلق بنا النِفّري ، في سبحاته النورانية ، مؤكداً لنا أن حواره مع ربه ، ليس إلا مخاطبة ، تتكشف اشراقيتها عن معرفة ، عبر كل وقفة ، ومن خلال كل لمحة ، أو خطرة أو نظرة ، أو رؤية ، فاذا ذكرنا منهج الحب الإلهي منذ بداياته مع رابعة العدوية المتوفية سنة ١٨٥ هـ حين قالت في خطابها للذات الإلهية[2] .

«أحبك حبين ، حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أركا»

إذا ذكرنا هذا ، وتوقفنا عند الحجب التي تسعى رابعة متوسلة إلىٰ الله سبحانه ، أن يكشفها حتى تراه بعين اليقين وحق اليقين فاننا نجد مع النِفّري أن هذه الحجب لو عرفناها حق المعرفة وسمونا فوقها ، فقد أشرفنا على ساحة الكشف ، وتذوقنا حلاوة المعرفة وإلىٰ مثل هذا كله يشير النِفّري بقوله[3] :

«أوقفني وقال لي : الجهل حجاب الرؤية ، والعلم حجاب الرؤية ، أنا الظاهر لا حجاب ، وأنا الباطن لا كشوف ، وقال لي من عرف الحجابَ أشرف على الكشف» .

---

١ ـ المواقف ، ص ١ .
٢ ـ «قوت القلوب» الجزء الثاني ، ص ٥٠ ـ ٥٧ .
٣ ـ المواقف ، موقف «حجاب الرؤية» ، ص ٥٣ .

«وقال لي : سل كل شيء عني ولا تسألني عني» .

وواضح من الجملة الأخيرة في هذه الفقرة أن الله يطالب النِفّري ، كما يطالبنا ، بأن نسأل عنه كل كائن ، وكل شيء من خلقه ، لكن لا يصح ولا يجوز أن نسأل الله عنه (ولا تسألني عني) ، وفي هذا ولا شك ، أن العقلَ مهما أولىَ من سلاح الإدراك ، فلن يستطيع معرفة الجوهر الإلهي ، وحتى الذوق الصوفي لا يستطيع ذلك .

وحقيقةً ان مذهب النِفّري الصوفي يقر التمايز بين الله والإنسان وينفي القول بالحلول أو الاتحاد ، ونصوصه الدالة على ذلك كثيرة نختار منها ما يلي :

يقول[1] :

«يا عبد الاسم القهار باسم الله ، والكلمات البالغة أنت الله ، مالك كل شيء ، وأنا عبدك لا أملك من دونك شيئا ، أثابك ، ولا أملك الا ما ملّكْتني ، ولا يملك مني ما منعت منه ، والكلمات الحاملة لا حول ولا قوة الا بالله ، وشكر كل نعمة الحمد لله» .

هنا نجد تمايزاً بين حقيقتين ، الله تعالى والعبد ، بين من يُملَك ومن يَمْلِك ويقول[2] :

«يا عبد أنا العزيز القادر ، وأنت الذليل العاجز»
«ياعبد أنا الغني القاهر ، وأنت الفقير الخاسر»
«يا عبد أنا العليم الغافر ، وأنت الجاهل الجائر»

وهنا أيضا نجد تمييزا بين وجودين ، وجوده عز وعلا ، الذي يتمتع بالعزة ، والقدرة والغنى ، والقهر ، والعلم ، والمغفرة ، ووجود الإنسان الذي يتسم بالذلة والعجز والفقر والجهل والظلم ، وحول هذا المعنى يقول النِفّري[3] :

---

١ ـ المخاطبات ، مخاطبة ١٢ ، ص ١٦٠ .

٢ ـ نفسه ، مخاطبة ٤١ ، ص ١٩٦ .

٣ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢١١ .

«إلهي ، أنا عبدك الذليل ، فلا يعلم قدر ذلي إلا أنت وأنا عبدك الفقير فلا يعلم قدر فقري إلا أنت ، وأنا عبدك الضعيف ، فلا يعلم قدر ضعفي إلا أنت ، إلهي ، أنا الذليلُ بي ، وأنا العزيزُ بك ، وأنا الفقيرُ بي وأنا الغنيُ بك ، وأنا الضعيفُ بي ، وأنا القويُ بك» .

فالإنسان ، عند صوفينا ، ضعيفٌ ، ذليلٌ ، فقيرٌ بنفسه ، قويٌ عزيزٌ غنيٌ بربه عز وعلا واستمع إليه يناجي ربَّه سبحانه قائلاً[1] :

«إلهي ، أنت الغني ، فلا يُستطَاع وصف غناك ، وأنت المُنعِم ، فكل شيء عاجز عن شكر نعماك .

إلهي ، أسلم كل شيء لربانيتك ، واستسلمت كل ربانية لبهاء عزتك ، وذلت كل عزة لبهاء سلطانك ، وخشع كل سلطان لحياطة قيوميتك ، فلا قوة إلا بحولك ، ولا حول إلا بقوتك ، ولا حول ولا قوة إلا بك» .

وهو يقول شعراً[2] :

«تعالى الله رب العرش ربي إلهاً واحداً صمداً عظيماً
سيرحم ذلتي حياً وميتاً ويرحم رمتي ميتاً رميماً

وحتى في حديث النِفَّري عن الواقف ، بوصفه جليس الله ، نجده يميز بين الجليس والمُجلِس ، بين الإنسان والله عز وعلا ، الأول ليست له صفة الدوام ، والثاني - الله عز وعلا - له صفة الدوام ، بالتالي ليست هناك وحدة بين الجليس والمُجلِس ، استمع إليه يقول[3] :

«وقال لي : أنظر ماذا يرى الجليس ، يرى الأقدار ، ويراني كيف أسوق قدراً قدرا ، ويراني كيف أعيد تلك الأقدار إلى بين يدي بما أشاء ممن قدرتُها عليه .

---

١ - «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٦٠ .

٢ - نفسه ، ص ٢٧٩ .

٣ - «نصوص صوفية غير منشورة» ، موقف «أدب المجالسة» ، ص ٢٢٥ .

لأنني أنا المبدىء المعيد ، ويرى القلوب لا تستقر إلا في المجالسة ، ويرى الجلساء لا يدومون في المجالسة ، لأن الدوام صفة المُجلِس ، لا صفة الجليس» .

فالنِفّري هنا يُشعرنا صراحةً بالفرق بين العبد والرب .

ومُحصلة ما سبق أن الواقفَ ، عند صوفينا النِفَّري ، يَشهدُ أنيته في مضمون المشهود الحق ، هذا في وقت كونه في حال الشهود ، وأن الحق تعالى لا يُرى بحضور غيره ، وبالتالي لا تسمية للواقف ، ولا تحلية ، أي لا صفة ، ولا ذكر ، لأن الذكر يُثبت وجود الذاكر ، على أساس أن الذكر لا يكون من غير ذاكر .

واتضح لنا أيضا كيف أن النِفَّري يتحدث عن وجود الأشياء ، وكيف أَنَّ الحس يشهد بثبوتها ، وكيف أن الله تعالى يكشف للواقف أن كل وجه هو وجهه ، فما ثم اثنان ، فنظر العبد إلىٰ وجهه تعالى يستغرق نظرةَ إلىٰ كل شيء ، فليس في الوجود ـ في شهود الواقف ـ غيره تعالى .

وعلى هذا فالأشياء حقائق لها وجود ، ولكن في عالم الحجاب ، وينمحي هذا الوجودُ في حضرة الشهود ، أي في موقف الوقفة ، بمعنى أن الواقف لا يشهدُ وجوداً حقاً غيره تعالى ، وكل ما سواه عز وعلا ينعدم في شهود الواقف .

فالموجودات موجودة ، ولكن احساس الواقف بها يتلاشى ، لأنه هو نفسه يتلاشى في حضرة سيده ، فليس له ، كما سبق ، اسمٌ ، ولا صفة ولا يعتبر ذاكراً إلىٰ آخر ما ذكره النِفّري .

وعلى هذا فالوقفة في رأينا ، وكما تؤكده نصوص النِفّري العديدة ليست اثباتا للذات وإنما محوٌ لها ، في لحظةٍ وجدانية تستوعبها ، ولا تترك لها مجالاً للشعور بوجودها ، وان كانت موجودة .

وهي ـ الوقفة ـ مشروعٌ لا يتحقق إلا عندما يتجاوز السالكُ وجودَه الحسي ، وكيانَه العقلي ، كما يتجاوزُ عالمَ الأشياء والأغيار ، أي باختصار يتجاوز الكون كله بمادياته ومعنوياته ليجد نفسهَ وجهاً لوجه أمام الخالق مباشرةً وبلا واسطة ، في هذه اللحظة سيشعرُ حتماً بالتناهي في الصفر أمام اللا متناهي في

العظم ، وهذا الشعور ، اذا كان صادقا يجلب إلى وجدانه الاحساس بالتلاشي وبالفناء ، بمعنى أن يكونٍ حضورهُ مستغرَقاً في اللا متناهي في العظم ، فاذا أحس بذلك أصبح واقفاً ، وهذه بالضبط هي اللحظةُ الوجدانيةُ التي تتحقق فيها الوقفة .

وهذه اللحظة الوجدانية التي تتحقق بالوقفة يستحيل التعبير عنها بأي وسيلة من وسائل التعبير ، فمن جهة نجد أن الذاتَ الواقفة مستغرَقةٌ كليةً في حضور الخالق ، ومستلبَةٌ في ذلك الحضور ، بحيث لا تستطيع أن تُمارِسَ ارادتَها فتُعبر عن شيء أو آخر ، ومن جهة أخرى نجد أن الوقفةَ تتحققُ بالصمت لأنها فوق كل وصف ، وفوق كل تعبير .

وعلى هذا ، فالوقفةُ ، مرتبةٌ لا ينمحي فيها الوجود (وجود الإنسان) ، ولكن ينمحي الاحساسُ به ، فهي ـ ان صح التعبير ـ وجودٌ لا حضور له ، لغلبة حضور الحق تعالى على حضور الإنسان :

وإلى هذا يشير القشيري بقوله[1] :

«فاذا فني (أي الصوفي) عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق . ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طّللاً ، يُقالُ انه فنى عن الخلق وبقي الحق» .

وهذا هو الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى ، على أنه ينبغي التنبيه ـ كما يرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني ـ الى أنهم لا يقصدون به فناء ما سوى الله في الخارج ، وإنما هو عندهم فناءٌ عن شهودهم له ، وما ذلك إلا لا ستغراقهم في ذكر المحبوب وشهوده ، فغابوا عما سواه بالكلية[2] .

---

١ ـ «الرسالة القشيرية» ، ص ٣٧ .

٢ ـ «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ، ص ٢٦٦ .

«والفناء في التوحيد» ، الذي ظهر القول به عند النِفّري ، وعند غيره من الصوفية السنّيين ، أمر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة[٣] ، فيقول سعد الدين التفتازاني : « . . . إذا انتهى العبد في السلوك إلىٰ الله ، وفي الله يستغرق في بحر التوحيد ، والعرفان ، بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا الذي يسمونه (أي الصوفية) الفناء في التوحيد ، وإليه الاشارة في الحديث القدسي : «لا يزال العبد يتقرب إلىٰ الله بالنوافل . . . الخ» وبالجملة هو طريقُ علمٍ وعرفانْ وشأنٍ وكمالْ ، لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ، ولا من خلفه ، ولا عوج في بدايته ونهايته» .

ويقترب صوفُينا النِفّري من الصوفية المعبرين عن «شهود الوحدة» من السابقين عليه ، واللاحقين له على السواء .

ويُعتَبر أبو القاسم الجنيد المتوفي سنة ٢٩٧ هـ أبرز الصوفيه المعبرين عن الفناء في التوحيد من المتقدمين قبل النِفّري .

ويُمثل الجُنيد في تصوف عصره اتجاهاً معتدلاً ، وان شئت قلت : يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكلٍ ظاهر[١] .

وقد غَلُبَ عليه الكلام في دقائق التوحيد ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقواله في هذا الصدد ، فمن ذلك ما يرويه القشيري عنه قائلاً[٢] : « . . . وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال أفراد الموحد ، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، بأنه الواحد الذي لم يلد ، ولم يولد بغير الأضداد والأنداد والاشباه ، وما عُبدَ من دونه ، بلا تشبيه ، ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[٣] .

---

٣ ـ نفسه ، ص ١٣٨ .

١ ـ «مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي» ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

٢ ـ «الرسالة القشيرية» ، ص ١٣٥ .

٣ ـ سورة الشورى ، آية ١١ .

وإلى ذلك المعنى يشير النِفّري قائلا[4] :

«إلهي ، أنت الظاهرُ ، فلا يُشبهك ما ظهر ، وأنت الباطنُ فلا يُشبهك ما بطن ، وأنت العالمُ فما تُشبهك العلوم ، وأنت المَتعرّف ، فلا تشبهك المعرفة . .

إلهي أنت ، فلا أشباه تماثلك ، ولا أمثال تشاكلك ، ولا شواكل تجانسك ، «ليس كمثله شيء»[5] .

وأبرز الصوفية المعبرين عن «شهود الوحدة» من المتأخرين أبو مدين المغربي المتوفي سنة ٥٨٩ هـ ، وابن الفارض المتوفي سنة ٦٣٢ هـ ، وابن عطاء الله السكندري المتوفي سنة ٧٠٩ هـ .

فمن معاني الفناء عند أبي مدين ، الفناء عن شهود السوى ، وهو ما يسميه بالفناء في التوحيد ، وفي هذا الفناء ، تكون نفسُ السالك موجودة ، والخلق موجودون ، ولكن لا علم له بنفسه ولا بالخلق ، ولا احساس له ولا خبر ، ولا حال ، ولا وقت ، ولا وارد ، ولا حركة فهذا كله يفنى تحت سلطان الارادة الالهية[1] .

أما ابن الفارض ، فيرى أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله لا يكون الا مع الفناء عما في الحياة الدنيا من زخرفٍ وجاه ، بل وعما في الحياة الأخرى من جنةٍ ونعيمٍ ، وعن جميع أوصافه ، وأهوائه ، وأغراضه ، وعندئذ يكونُ خالصاً لله لا لشيء دونه . وقول ابن الفارض بالوحدة لا يعني «اتحادا بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد ، ولكنه اتحادٌ بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق ، وعلى هذا يكون الجمعُ عبارة عن هذه الحال الموحدة التي تزول فيها الكثرةُ ، ويشهدُ فيها السالكُ كل شيءٍ بعين الوحدة»[2] .

---

٤ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٦١ .

٥ ـ سورة الشورى ، آية ١١ .

١ ـ محيي الدين عبد الحميد طاهر ، «أبو مدين المغربي ، حياته وتصوفه» رسالة دكتوراه ، مخطوط ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

٢ ـ «ابن الفارض والحب الالهي» ، ص ١٩٨ ـ ١٩٩

وشهود الأحدية عند ابن عطاء الله السكندري مؤداه أن الله هو الموجودُ الحقيقي باعتبار جميع مراتب الوجود ، وما سواه من الأكوان لا يُثبت له رتبة الوجود الحقيقي ، وانما وجودهَ الذي نظنه حقيقياً أمرٌ متوهم[٣] .

على أن ابن عطاء الله لا ينطلق في نفيه للأكوان ، فيُقرِّر أن عالم الظواهر عين موجده ، أو أنه مندرجٌ فيه ، فيكون من أصحاب وحدة الوجود ، وإنما هو يؤمن بأن عالم الظواهر ينتفي عنه الوجود في حالٍ من الفناء فحسب[٤] .

وهذه الوحدة التي أدركها النِفّري ليست من قبيل وحدة الوجود عند ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٧ هـ ، ولا الوحدة المطلقة عند ابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ .

فوجودُ المُمكنات في رأي ابن عربي هو عينُ وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة ، والعقل الانساني القاصر هو الذي يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدةٌ في جوهرها وذاتها ، متكثّرةٌ بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، اذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، واذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق[١] .

أما ابن سبعين ، فيُعتبر أكثر إمعاناً من ابن عربي في نفي الكثرة ، واطلاق الوحدة ، ولذلك عُرِفَ مذهبُهُ «بالوحدة المطلقة» .

والفكرةُ الأساسيةُ في مذهبه هي أن الوجودَ واحدٌ ، وهو وجودُ الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودُها عينُ وجود الواحد ، فهي غيرُ زائدةٍ عليه بوجهٍ من الوجوه ، والوجودُ بذلك ـ في حقيقته ـ قضيةٌ واحدةٌ ثابتة[٢] .

---

٣ ـ ٤ ـ «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ص ٢٨٩ ، ص ٣٠٦ .

١ ـ الدكتور أبو العلا عفيفي ، «المقدمة والتعليقات على نصوص الحكم لابن عربي» ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢٤ .

٢ ـ «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، ص ١٩١

ويُمعِن ابن سبعين في هذا الاتجاه حتى ليُنكرُ في كثيرٍ من الأحيان الوجودَ المقيد ولا يقر بوجود غير وجود الله ، فالذوات كلها هي ذاتُ ذلك الوجود المطلقِ فلا اثنينية مطلقا ، فهو لا يميز بين الله ومخلوقاته بوجهٍ من الوجوه ، بل الحقيقةُ الوجوديةُ عندَه واحدةٌ باطلاق ولا تعدد فيها بين الحق والخلق ، أو الرب والعبد ، لا بالاعتبارات ولا بالنسب والاضافات ، كما لا تثبت هذه الوحدة عنده في حال الجمع دون حال الفرق ، كما يقرر أصحاب «وحدة الشهود» في مذهبهم وبذلك يكون ابن سبعين مُمعِناً في نفس الاثنينية في الوجود[1] .

* * *

١ ـ «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، ص ١٩١ .

الفصل الثاني

«المقامات والأحوال»

(١) تمهيد .

(٢) الرياضات العملية .

(٣) المقامات .

(٤) واردات الأحوال .

(١) تمهيد :

المقامات عند الصوفية هي مراحل الطريق إلى الله ، وهي ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة ، فيُقال مثلا ان السالك متحققٌ بمقام التوبة ، إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصي والشهوات بقهر دواعيها ، ثم صار مالكا لزمامها من هذه الناحية .

فيتدرج السالك في مقامات السلوك مجاهدا نفسه ، حتى يستوفي جميع المقامات ، وهذه المقامات حالات وجدانية خاصة هي مظاهر ما يتحقق به السالك من استقرار نفسي حال سلوكه[1] .

وقد تواضع الصوفية على أن السالك لا يمكن أن يتحقق في مقام من المقامات إلا اذا كان مستغلا بالرياضة له ، وهو بهذا يكون كسباً له ، يقول القشيري[2] :

«المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فمقام كل واحد موضع اقامته عند ذلك وهو مشتغل بالرياضة له» .

ويُظهرنا النِفّري على طائفةٍ من المقامات منها الطاعة ، والشكر ، والتوبة ، والتوكل ، والصبر والرضا .

ولا نجد عنده تصنيفاً للمقامات على النحو الذي نجده عند غيره من الصوفية الذين تحدثوا في هذا الموضوع[3] .

---

١ ـ «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٢٢٩ .

٢ ـ «الرسالة القشيرية» ، ص ٣٢

٣ ـ فمثلا يجعل الطوس المقامات سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا

أما الأحوال ، فيعني الصوفية بها ما يحل بالقلوب ، وليس الحال من طريق المجاهدات والرياضات كالمقام[1] ، وقد عرّف الطوسي الحال بأنه ما يحل بالقلوب أو تحل به[2] وأنه نازلة تنزل بالعبد في الحين ، فيحل بالقلب[3] .

ويذهب القشيري إلى أن الأحوال كما تحل بالقلب تزول في الوقت[4] .

ويظهرنا النِفّري على طائفة من الأحوال كالخوف والرجاء ، والمحبة ، والقرب والبعد ، والمشاهدة ، وهي عنده واردة على السالك ، وورودها عليه مشعر له تماما بأنه لا ارادة له ولا تدبير مع الله .

ومقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخلة بعضها مع بعض ، بمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال ، كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات[5] .

ولا تتم طريق الصوفي حتى يعبر جميع المقامات ، مكملاً نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه ، متمرساً بالحال الذي يسبغه الله تعالى عليه ، وبعدئذ يكون قد رقي إلى الدرجات العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية «معرفة» و «حقيقة» ، ويسميها النِفّري «الوقفة» .

(اللمع ، ص ٦٥) ويجعلها الغزالي عشرة هي : التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة ، ويجعل ابن عطاء الله السكندري مقامات السلوك تسعة هي : التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة .

(ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٢٣٠) .

١ - «اللمع» ، ص ٦٦ .

٢ - نفسه ، ص ٦٦ .

٣ - نفسه ، ص ٤١١ .

٤ - «الرسالة القشيرية» ، ص ٣٥ .

٥ - «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٢٣٠ .

وفيما يلي صورة ، يوضحها لنا النِفَّري ، للسالك بين مقامات الطريق وأحواله ، يُظهرنا فيها أولا على بعض الرياضات العملية التي يمارسها السالك للوصول إلىٰ الله عز وعلا ، مثل الذكر والدعاء والطلب والخلوة .

* * *

(٢) الرياضات العملية :

يتحدث صوفينا عن بعض رياضات الصوفية العملية التي يمارسها الصوفي للوصول إلىٰ الله تعالى ، مثل الذكر ، والدعاء والطلب ، والخلوة .

أ ـ الذكر :

يعتبر من بين العناصر الايجابية في الطريق ، وقد أجمع متصوفة المسلمين على اعتباره أساس الدين العملي[١] .

وتستند رياضة الذكر عند النِفَّري ، وعند غيره من الصوفية إلىٰ مصدر اسلامي من القرآن والسنة[٢] .

ونستطيع أن نميز ، في حديث النِفَّري عن الذكر ، بين مستويين :

الأول منهما : يُعتبر الذكرُ فيه موصلاً إلى الحضرة الإلهية ، ويقع في حال الغيبة .

وفي الثاني منهما : يُعتبر الذكرُ حجابٌ بين العبد وربه ، ويقع في حال الغيبة .

فأما اعتبار الذكر موصلاً إلىٰ الحضرة الالهية ، فذلك أنه يصل بالذاكر إلى المذكور ، وهو الله تعالى ، يقول النِفَّري[٣] :

---

١ ـ يقول القشيري : «الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى ، بل هو العمدة في هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر ، والذكر على ضربين : ذكر اللسان ، وذكر القلب ، فذكر اللسان به يصل العبد إلىٰ استدامة ذكر القلب ، والتأثير لذكر القلب فاذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه ، فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه» («الرسالة القشيرية» ، ص ١٣٢) .

٢ ـ الرسالة القيشيرية ، ص ١٠١ ، واللمع ، ص ٢٩١ .

٣ ـ المواقف ، موقف «اقشعرار الجلود ، ص ١٣٣ .

«أوقفني في اقشعرار الجلود ، وقل لي هو من آثار نظري وهو باب حضري» .

واقشعرار الجلود هو تأثر يقع للسالك من فرط الأنس بالعبادة خصوصا الذكر ، وموجبه ـ كما قال النِفّري ـ من آثار نظر الحق تعالى إلى عبده ، وهو باب إلى الحضرة ، والمحضر هنا بمعنى الحضور[1] .

ويرى النِفّري أن فرض من لم يشهد الحقيقة هو أن يذكر الله دائماً ، استمع إليه يقول[2] :

«وقال لي إذا لم ترني فلا تفارق اسمي» .

فغاية الذكر عند صوفينا أن يصل الذاكر إلى مقام الشهود ، فهو لا يصرح في كلامه بأن الذاكر هو المذكور ، وانما يُشعرنا فيه بالفرق بينهما وهو في هذا يقترب من ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، ويختلف عن ابن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ .

ذلك أن ابن عربي في كلامه عن الذكر ، يُفرق بين ذاكر ومذكور فيقول :

« . . . وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ألا أنبئكم بما هو خير لكم ، وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم ؟ ذكر الله ، وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فانه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر ، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه ، فليس بذاكر»[3] .

وقد يقال أن ابن عربي ربما قصد أن الصوفي اذا وصل إلى مقام الشهود انكشف له الحق ، وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير ، أي بين الحق والخلق ، والذاكر والمذكور ، وتحققت وحدة الاثنين ولكن هذا المعنى بعيد في كلام ابن

---

١ ـ «شرح المواقف» ، ص ١٦٤/ب ـ ١٦٥/أ .

٢ ـ المواقف ، موقف «ان لم ترني فلا تفارق اسمي» ص ٤٧ .

٣ ـ ابن عربي ، «فصوص الحكم» ، نشر الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ م . ص ١٦٨ .

عربي ، ولو أراده ابن عربي لصرح به[1] أما ابن سبعين فيذهب إلى القول أن الذكر الحقيقي هو الذي يصبح الذاكر فيه عين المذكور ، أو هو الذكر الذي يصل بالذاكر إلىٰ وحدة الوجود المطلقة[1] .

وأما اعتبار الذكر حجابا بين العبد والله ، فنجده في دعوة النِفَّري الدائمة إلىٰ ضرورة تجاوز السوى ، والبقاء مع الله عز وعلا وحده ، وبالتالي يرى صوفُينا ضرورة الاشتغال بالمذكور ، الله تعالى ، عن الذكر ، وحول هذا المعنى يقول النِفَّري[2] :

«وقال لي اجعل ذكرك وراء ظهرك ، والا رجعت إلىٰ سواي لا حائل بينك وبينه» ويقول أيضاً[3] :

«وقال لي ذكري في رؤيتي جفاء ، فكيف رؤية سواي ، أم كيف ذكري مع رؤية سواي» .

فالاشتغال بالذكر عن المذكور يرد السالك إلى التعلق بالسوى والتعلق بالسوى حجاب ، حتى ولو كان بالذكر ـ الذي يمثل عند فعلا لنفسه ، ويثبت وجود ذاكر ومذكور ، يقول[4] :

«وقال لي ذكري أخص ما أظهرت ، وذكري حجاب»

وأراد بأخص أي أقرب ، ومع ذلك اذا اعتبرت الذكر غير المذكور فهو حجاب ، وان اعتقدت أن أهل الأذكار هم أهل الله تعالى فأنت بعيد عن الحقيقة ، استمع إليه يقول[5] :

« وقال لي ان رددت القلوب إلى ذكري فما رددتها إلي» ويقول[6] :

---

٤ ـ «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ .

١ ـ «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ص ٤٣٢ .

٢ ـ المواقف ، «موقف قد جاء وقتي» ، ص ٦ .

٣ ـ نفسه ، موقف «وأحل المنطقة» ص ٤٤ .

٤ ـ نفسه ، موقف «الوحدانية» ، ص ٨٠ .

٥ ـ ٦ المواقف ، «موقف الدلالة» ، ص ٦٩ .

«أنا العزيز الذي لا يُهجم عليه بذكره» .

أي أن ذكره تعالى ، وان كان أقرب حجبه إليه ، فان حجاب العزة أقرب منه ، لأن العزة صفة ذاتية ، والذكر صفة فعلية ، فهو تعالى لا يهجم عليه بذكره ، وان كان الذكر أشرف وصلة اليه تعالى ، والعزة تعني الامتناع ، أي تعذر الوصول اليه تعالى بالتعلق بالسوى ، حتى ولو كان الذكر .

ويتناول النفّري الذكر بمعنى الشهود في قوله :[1]

« وقال لي اذكرني مرة امح بها ذكرك للسوى كل مرة »

ومعناه أشهدني مرة أمح بها ذكرك السوى كل مرة ، أي امح بها شهودك السوى كل مرة[2] ، وهذا حق ، فانه لا يمكن أن يكون العبد بنفسه هو الذي يمح السوى عنه نفسه ، اذ هو سوى عند نفسه ، فمتى رام محوي السوى بنفسه تعرض إلى نفسه ، وهي أيضاً سوى ، فهو إذن لا يمحوه بنفسه أبداً ، وإنما المُراد أن يعلم العبد أنه متى شهد الحق مرة واحدة في العمر كفاه ذلك الشهود في محو السوى ، فلا يثبت السوى عنده أبداً .

ويضيف التلمساني ، في شرح المواقف[3] قائلاً :

« واعلم أن قوله أشهدني مرة واحدة ، ليس معناه أن يأمره بأن يشهده ، فإن العبد ليس في مقدوره أن يشهد سيده وإنما المراد به متى وقع منك الشهود مرة واحدة كفاك ذلك في محو السوى ، وهو لا يشهد الحق بنفسه بل بالحق ، فإذن صيغة التنّزل الأمر وحقيقته الشرط إذا جعلت التقدير ما صورته » أن تشهدني مرة امح بها ذكرك السوى كل مرة » .

وينتهي النِفّري إلى القول أن الذكر الحق لا يكون في الغيبة لأنه يكون بقصد التعرف على الله تعالى ، أي يتخذ منه الذاكر سبباً في الوصول إلى الله

---

١) المواقف ، موقف « العزاء » ص ١٨

٢) شرح المواقف ، ص ٤٠ / ب .

٣) نفسه ، ونفس الصفحة

تعالى ، وأيضاً لا يكون في الرؤية لأنه ليس ثم وجود للغير فيها ، واثبات الذكر في الرؤية يعني اثبات الذاكر ، فيكون الذكر حجاباً بين العبد والله تعالى ، يقول في ذلك :[1]

« يا عبد ذكري الحق لا في رؤية ، ولا في غيبة ، ان ذكرتني في الغيبة فمن أجلك ، وان ذكرتني في الرؤية احتجبت بذكرك » .

الدعاء والطلب :

تحدث النِفَّري عن الدعاء مميزاً فيه بين ثلاثة مستويات :

مستوىٰ العلم ، ومستوىٰ المعرفة ، ومستوىٰ الوقفة .

أي أن الدعاء بالنسبة إلى الداعي ، إما أن يكون ممن هو في مقام العمل الصالح بمقتضى العلم النافع ، أي في مقام العبادة ، وهذه هي مرتبة العالِم ، وإما أن يكون في مقام المعرفة ، وإما أن يكون فوق ذلك ، اي في مقام الوقفة .

فإن كان الأول : فنصيبه من الأدب مع الله أن يسأله ويدعوه ، ويطلب منه جميع حوائجه ، وذلك لقوله تعالى : { وقال ربكم ادعوني استجب لكم }[2] وقوله تعالى : { أمن يجيب المضطر إذا دعاه }[3] ، وذلك منه عبادة لأنه لا يرى ربه تعالى ، وهذا هو أدب السالكين إلى الله تعالى ، وهم أهل العلم المرتبط بالعمل .

وإن كان الثاني : فهو من الطائفة الذين ما زالوا يشهدون بعض رسومهم ، أي لم تفن رسومهم فناء تاماً ، وهم أهل المعرفة ، ونصيبهم من الأدب بالنسبة إلى « المسألة » أن يطلبوا من الله تعالى ، إلا أن الغالب عليهم الاشتغال بالله تعالى عن الطلب منه .

وان كان الثالث : فهو من أهل الوقفة ، ونصيب هؤلاء من الطلب من الله تعالى أن لا يطلبوا شيئاً ، فان الطلب منهم استهزاء من جهة أنهم رأوه تعالى .

---

١) « المخاطبات » ، مخاطبة ٣٠ ، ص ١٨٥ .

٢) سورة غافر : ٦٠ .

٣) سورة النمل : ٦٢ .

يقول النِفّري :[1]

« أوقفني في الأدب وقال لي : طلبك مني وأنت لا تراني عبادة ، وطلبك مني وأنت تراني استهزاء » .

ويقول التلمساني تعليقاً على هذا :[2]

« . . . وحاشا هؤلاء ، أي الواقفون ، أن يقع منهم استهزاء ، بل المراد المجاز ، ووجه المجاز أن يكون فعلهم يشبه فعل المستهزىء لأن فاعل ما لا يرى فعله محصلاً له نفعاً يقال له مستهزىء وان لم يقصد به الاستهزاء » .

والطالب من الحق تعالى ، وان أجيب إلى طلبه ، فهو يشهد له بالفقر من وجهين : أحدهما أنه فقير من الشهود ، إذ لو كان مشاهداً لم يسأل ، فالطلب إما لأهل العبادة ، وهم أهل حجاب ، وإما لأهل استهزاء وحالها حال فقير .[3]

والثاني : أن الذي يطلب لا بد وأن يكون صاحب غرض ومطلوب ، والواقف لا يطلب لأنه مشاهد للحق تعالى ، وصاحب الحق ليس بصاحب غرض ، وهذا ليس غني عن الحق تعالى ، بل غني بالحق ، استمع إليه يقول :[4]

« أوقفني وقال لي : إذا رأيتني كان فقرك في اجابة المسألة »

ويرى النِفَّري أن المحجوب سواء أكان عالِماً أو عارفاً ، ينبغي أن ينظر إلى قلبه حيث يبتلى بالتعلق ، فإن وجد تعلقه بالسوى فهو مرض ، وخروج عن السلوك ، ودواء ذلك المرض أن يشكو إلى الله تعالى من ذلك المرض فإن في الشكوى إليه تعالى انفصال عما تعلق به ، واستغفار من ذنبه فكأنه قد فارق ، أو كاد يفارق التعلق بالسوى ، وإما إن وجد قلبه متعلقاً به تعالى ، وهذا هو

---

١) المواقف ، موقف « الأدب » ص ١٦ .

٢) ، ٣) « شرح المواقف » ، ص ٣٦ / أ .

٤) المواقف ، موقف « واحل المطنة » ، ص ٤٤

الواقف ، فقد قرت به الدار ، وحول هذا المعنى يقول النِفَّري :[1]

« وقال لي : إذا بلوتك فانظر بما علقتك ، فإن كان بالسوى فاشك الي ، وان كان بي أنا فقد قرت بك الدار » .

وهو يقول أيضاً :[2]

« وقال لي دخل الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأفضى إلي وأنا قراره وعندي موقفه » :

جـ ـ الخلوة :

يرى النِفَّري أن اصطناع السالك للطريق الصوفي ، للخلوة أمراً لا بد منه يقول :[3]

« يا عبد هذا ما عهد ربك إلى الضعيف : اتخذ عهداً بالخلوة أنظرك وإلا فلا » .

ويذهب إلى القول بأنه يجب على السالك في الخلوة أن يفكر في الله تعالى وحده ، وفي هذا القول :[3]

« يا عبد اجعلني صاحب خلوتك ، أكن صاحب ملائك » .

ويقرن بين الخلوة وبين العبادة ، فيقول :[2]

« الخلوة والعبادة قرينان ، إن غاب أحدهما غاب الآخر » ويقول :[3]

---

١) المواقف ، موقف « الأدب » ١٧ ، ويقول التلمساني « في مضمون قوله ـ النِفَّري ـ » « وان كابي أنا » هنا وقفة جليلة وهي توكيد الضمير بلفظة أنا ، والمعنى في ذلك أن قوله وإن كان بي يقتضي احتمال أن يكون التعلقُ به مجازاً مثلاً أن يطلب معرفته أو الزلفى عنده أو يكون من خواصه ، فهذه الاعتبارات قد تدخل في مضمون قوله « وإن كان بي » إذ لها تعلق به من وجه ما ، فلما أكد الضمير بقوله « أنا » أخرج اللفظ عن احتمال مرتبة ما من هذه المراتب ، أو غيرها مما يناسبها ولم يبق إلا أن يكون متعلقاً بالحق تعلقاً ذاتياً لا لشيء غير ذاته تعالى ، فهذا الطالب الأخير هو المخاطب بقوله « فقد قرت بك الدار » . (انظر شرح المواقف ، ص ٣٦ / أ) . ٢) المواقف ، موقف « الوقفة » ، ص ١٠ . ٣) المخاطبات ، مخاطبة ٧ ص ١٥٥ . ٤) المخاطبات ، مخاطبة ١٣ ، ص ١٦١ ٢) « نصوص صوفية » غير منشورة ، ص ٢٥٥ . ٣) نفسه ، ص ٢٨٢

« الخلوة مصدر من مصادر العبادات ، ولا تصح إلا بعد وضوح علمها وفي وضوح علمها علم موجبها » .

والنفَّري فيما يذهب إليه من ضرورة اصطناع السالك للخلوة متابع لمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم منذ نشأة التصوف الأولى ، تحبيذاً تاماً للعزلة عن الناس والخلوة في مكان للتعبد [1] ، والذين يستندون في هذا المسلك إلى أساسٍ من اعتزال النبي صلى الله عليه وسلم وتحنثه في غار حراء قبل نزول الوحي ، حتى صفت نفسُه وتهيأ لنور النبوة .

* * *

٣) المقامات :

أ ـ مقام التوبة :

التوبة عند صوفينا النفَّري ، أول مقام من مقامات السالكين وتعني عنده وعند غيره من الصوفية « الرجوع من كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم ، وتعني أيضاً نسيان الذنب » [2] وتستند التوبة عند النفَّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدر اسلامي من القرآن والسنة [3] وإذا وقفنا مع النفري ، في تعريفاته لحدود المعصية وحدود الغفران وصلة ذلك بالتوبة ، والانابة إلى الله عز وعلا ، فإننا نجده يحدد لنا أن المعصيةَ عند رؤية الله تعالى محاربة له سبحانه ، وأنها مجرد معصية عندما لا نراه ، أو لا نراقبه .

نراه أيضاً يؤكد لنا ، أن الانسان في غيابه عن ساحة الله ، تضعف عزيمته وارادته ، فيغلبه كل شيء ، والعكس صحيح عندما نراه لا يغلبنا أي شيء بل نتغلب بحوله وقوته على كل شيء . وحول هذا المعنى يقول النفري [4] .

---

١) « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » ، ص ١٨٣ .

٢) اللمع ، ص ٦٨ ، وأيضاً « التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٦٤ ، الباب ٣٥ .

٣) « الرسالة القشيرية » ، ص ٤٩ .

٤) المخاطبات ، مخاطبة ٤٦ ، ص ٢٠١ .

« يا عبد معصيتي وأنت تراني محارتي
يا عبد معصيتي وأنت لا تراني معصيتي »

لكن الله سبحانه الذي وسعت رحمته كل شيء ، يلتمس العذر حال المعصية وحدها ، ولكنه سبحانه لا يلتمس أي عذر لمن يرى الله ويجاهر بالعصيان فهو هنا يحارب الله ، والله المنتقم الجبار لن يغفر له هذا العصيان في حال علمه ورؤيته لله ، واذن فقد أعلن عليه الحرب ، يقول[1] :

« يا عبد أعددت لك عذراً في معصيتي ، وأعددت لك حرباً وسلباً في محاربتي ، يا عبد قل لبيك وسعديك والخير بك واليك ومنك وبيديك » .

ويرى صوفينا ضرورة اعلان التوبة والصبر على الأذى اللاحق لأهل الاعلان بها ، وان لم يؤثر الانسان التوبة لم يقدر على الصبر على الاذى ، يقول[1] :

« وقال لي تب إلي ولست بتائب ، وأعلن لي ولست بمعلن أو تصبر ، وأصبر لي ولست بصابر أو تؤثر » .

أما سبيل التوبة فهو عنده الصيام بالنهار ، والقيام بالليل ، والصيام يعني البعد عن المحرمات التي حرمها الله تعالى ، وضبط النفس ، وضبط الارادة مما يمكن الانسان من التدرج في مدارج الكمال الأخلاقي التي نص عليها الشرع ، والقيام يعني الصلاة والتهجد لله تقرباً إليه وشكراً على نعمه ، يقول النفّري في ذلك[2] :

« وقال لي أعلن توبتك بالنهار بالصيام ، وأعلن توبتك بالليل بالقيام »

ولا بد أن ترتبط التوبة عند صوفينا بالعمل ، فلا يكتفي التائب باعلان توبته قولاً ، بل ولا بد وأن يربط هذا القول بالعمل حتى يكون جاداً في توبته ، فينبغي أن يعقد العزم على ألا يرجع إلى ما تاب عنه أيا كان ومن أجمل ما يقوله النِفّري للسالك في هذا المعنى[3] :

---

١) نفسه ، ونفس المخاطبة ، ص ٢٠١ وأيضاً مخاطبة ٣٣ ، ص ١٨٧ .

٢) المواقف ، موقف « الموعظة » ص ١٢٢

٣) نفسه ، ص ١٢٣ .

٤) نفسه ، ص ١٢٣

« تُبْ إليّ بمجامع علمك ، واجتمع علي بأقاصي همك »

أي اعمل بالعلم الذي يأمر بالعمل ، اعمل به كله على أقصى ما تُطالَب به واجمع عزمك إلى أقصاه على العمل :

ويرى أن التذكرة من معاني التوبة ، وهي لا تثبت إلا بطاعة الأمر ولا تستقيم إلا بطاعة النهي ، ومن لا يأتمر في نفسه بأوامر الطاعة ولا ينتبه بزواجر النهي عن المعصية لم يثبت له أن يذكر غيره ، ولا يستقيم أن ينبه عن المنكر سواه ، وإلى ذلك المعنى يشير النِفّري قائلاً :[1]

« أوقفني في التذكرة وقال لي : لا تثبت إلا بطاعة الأمر ولا تستقيم إلا بطاعة النهي » .

وهو يقول أيضاً[2] :

« وقال لي ان لم تأتمر ملت ، وان لم تنته زغت » أي أن لم تأتمر ملت عن مواجة التذكرة ، وان لم تنته زغت عن استعداد قبول التبصرة ، والميل أقرب حالاً من الزيغ ، لأن ترك الائتمار وقوف عن الخير فقط ، وترك الانتهاء فيه الأمران معاً الوقوف عن الخير والمشي إلى الشر ، الأول ميل والثاني زيغ .[3]

ب ـ مقاما الصبر والرضا :

ويستند مقام الصبر عند النِفَّري وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والسنة[4] .

ويمثل مقام الصبر عند صوفينا أقرب المقامات إلى الله تعالى ذلك أنه صبر على ابتلاء الله ، والابتلاء يكون أحياناً بالعلم ، وأخرى بالمعرفة ، وثالثة بالحرف ، فهل يقف السالك مع العلم أم يعبره إلى العالِم وهو الله تعالى ، وهل يقف مع

---

١ ، ٢) المواقف ، موقف « التذكرة » ص ٢٦ .
٣) « شرح المواقف » ، ص ٥٣ / ب .
٤) « الرسالة القشيرية » ، ص ٩٢ .

المعرفة أم يشهدها مِنّة من الله ، وهل يقف مع الحرف أم يشهد فيه الصانع الحق وهو الله تعالى ، ولا يتحقق للسالك ذلك إلا بالصبر على الله »[٥] .

يقول النِفَّري في ذلك :[١]

« وقال لي : للعلم مطلع فإذا اطلع به إلى المعرفة رأى نفسه ولم ير المعرفة ، وللمعرفة مطلع إذا اطلعت به إلى الوقفة رأت المعرفة ولم تر الوقفة ، وللوقفة مطلع إذا اطلعت به إلى السر رأت الوقفة ولم تر السر ، وللسر مطلع إذا اطلع به رأى السر ولم ير ما سواه ، وقال لي قد رأيت كل شيء ورأيته إذا اطلع لا يرى إلا نفسه ، فلا تطلع إلى شيء وان كشف لك عن نفسه ، ولا تستتر عن شيء إذا جاء ليتبعك واستتر عليه إذا جاء ليحادثك » أي حتى لا يلهيك ويحجبك عن هدفك بدعوته إلى نفسه .

وهو يقول أيضاً[٢] :

« . . . وأوقفني في الأبواب وقال لي : أقرب الأبواب إلَيّ باب الصبر علي ، وليس بيني وبينه باب ، وقال لي كلمة باب الصبر : رب هو يفعل . جاء بعبده يقول له : افعل . جاء به ليحجبه عن رؤية فعله ، حجبه عن رؤية فعله ، ابتلاه فيه ، ابتلاه فيه ، فتنه به ، ما يصنع عبده ، يصبر له ، جاءه السيف يقدم عليه ، وقال لي إنما باب حضرتي هو باب الصبر علي ، وفي باب الصبر علي تدري من أنت مني ، وتدري ما اسمك عندي » .

هنا نجد أن العبد يتوهم أنه هو الفاعل ، وأن نسبة الفعل إليه نسبة حقيقية ، وفي هذا حجاب ، وابتلاء من الله تعالى ، ذلك أن العبد خيل له أنه هو الذي يدبر الأمور وينفذها ، ماذا يصنع العبد ، يصبر على ربه حتى يأتيه اليقين

---

٥) « ويروي الطوسي أنه وقف رجل على الشبلي ، فقال له : أي صبر أشد على الصابرين فقال : الصبر في الله تعالى ، فقال لا : فقال الصبر لله ، فقال الرجل لا ، فقال الصبر مع الله ، فقال لا ، الصبر على الله عز وجل » (اللمع ص ٧٦) .

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٣١ .

٢) نفسه ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١

عند الموت ، وعند كشف الحجاب ، ومفتاح باب الصبر ، أن نفعل ، ونراه تعالى الفاعل ، فإذا قال تعالى لنا اقتلوا نقيل ونجاهد ، مع علمنا بأنه هو تعالى القائل ، وهو تعالى الفاعل لكل شيء[1] .

ولا شك أن عدم التعلق بالسوى ، والتعلق بالله تعالى وحده ، يتطلب من السالك جهداً مستمراً ، لا بد وأن يستعين عليه بالصبر ، ذلك أن الوسائل التي يتوسلها تصل به إلى مقام الصبر ، ولا معنى لها إذا لم تصل به إلى هذا المقام ، يقول صوفينا حول هذا المعنى[2] :

« الصبر مطية المداومة ، والمداومة مطية القوة ، والقوة مطية العزم ، والعزم مطية السعي ، والسعي مطية العمل والعمل مطية البلوغ . والمطايا كلها مطايا الصبر ، لا تركب إلا به ، ولا ينزل عنها إلا بفقده » .

والمتأمل في معنى الصبر عند صوفينا ، يرى أن له وظيفة سيكولوجية هي الثبات النفسي ، فالصبر على احتمال المكروه يؤدي بالسالك إلى انتفاء الجزع والضجر وضيق الصدر والقلق .

ويستند مقام الرضا عند النِفّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والحديث[3] .

ويعني الرضا عند صوفينا ، التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها ، فيستوي عند السالك المنع والعطاء ، ذلك أنه لا يملك من أمره شيئاً ، وليست له ارادة على التحقيق ، يقول :[4]

---

١) يقول الله تعالى في مقابلي بدر عن معركة المسلمين مع الكفار « { فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم } فيكشف الحقيقة وهي أنه تعالى هو الذي قتل الكفار ، ومع ذلك فماذا حدث في الظاهر ، قاتل المسلمون وصابروا ورابطوا وصبروا ، جاءهم السيف فأقدموا عليه وهذا هو مفتاح باب الصبر الذي تحدث عنه النِفّري .

٢) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٨٠ .

٣) « اللمع » ، ص ٨٠ ، « والتعرف » للكلاباذى ت ٣٨٠ هـ ، نشرة آرترجون آربرى ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م ، مطبعة السعادة ، ص ٧٢ .

٤) « نصوص صوفية غير منشورة » ص ٢٥٥ .

« حد الرضا استواء المنع والعطاء »

ويقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في هذا المعنى[1] :

« . . نحن في حياتنا أحوج ما نكون إلى حصول الراحة النفسية لعقولنا المكدودة ، وقلوبنا المنهكة من الفكرة المستمرة في شأن الرزق . إننا لا ننفك ننظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا في الحياة بشكل يعذب بالنا ، وينغص حياتنا ، فماذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التي هي من أمر خالقنا ومدبرنا ؟ وماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق ارادتنا ؟ وماذا لو تقبلنا قضاء الله بالرضا ، فلم نسخط ، ولم نضجر ، ولم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود » .

ويربط النفري بين مقامي الصبر والرضا فيقول[2] :

« الصبر والرضا قرينان ، إن غاب أحدهما غاب الآخر »

جـ ـ مقام الشكر :

الشكر عند النِفّري هو الاقبال على الله تعالى ، والثناء عليه والتحدث بنعمه وشكره في السراء والضراء .

ويستند مقام الشكر عند النِفّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والحديث[3] .

ويؤكد النِفّري ضرورة شكر السالك للنعم ، والاعتراف بأن الله وحده هو المنعم ، وأن كل نعمة بأحد من العباد فهي منه وحده ، وأن العبد عاجز عن أن يشكر الله عز وعلا حق شكره ذلك أن نعمه عز وعلا على عباده لا تحصى ، وحول هذا المعنى يقول في مناجاة من مناجياته[4] :

---

١) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص١٤٣ ـ ١٤٤ .

٢) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٥٥ .

٣) « الرسالة القشيرية » ، ص ٨٨ .

٤) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٨٥ .

« الهي لو ، جُمعت التسابيع لما كانت وفاء نعمة من نعمك »

وللشكر عند النِفّري نوعان : شكر العوام ، وشكر الخواص ، فالعوام يحمدون الله تعالى أن مَنَّ عليهم بنعمة الشكر ، أما الخواص فيرون أنهم عاجزون عن الشكر ، ذلك أن « الشكر » يثبت وجود « آنية » لفاعله ، والخواص ـ أهل الوقفة ـ يشهدون أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى ، وبالتالي ينسبون فعل « الشكر » له عز وعلا ، فالحمد على الشكر للعوام ، وعن رؤية العجز عن الشكر للخواص .

ويرى النِفّري أن الشكر على الضراء أصعب على النفس من الشكر على السراء ، ولا يكون هذا الشكر إلا من إنسانٍ استوى عنده المكروه ، والمحبوب ، اظهاراً منه للرضى بما ورد عليه من الأحوال ، والواردات الالهية ، فإذا نزل به مكروهٌ شكر الله تعالى عليه ، وكان شكرُه ستراً للشكوى ، وثباتاً للنفس من الجزع والضيق ورعاية للأدب أمام الله عز وعلا ، فشكر الله على السراء والضراء رضا بالقضاء .

ولا يفوت صوفينا أن يطبق فكرته في « الغناء عن شهود السوى » في مقام الشكر ، فيبين لنا أن معنى الشكر هو أن يرفع السالك همته بالنظر للمُنعِم دون النعم ، وإلى هذا كله الاشارة بقول النِفّري(1) :

« الحمد على الشكر وهو عموم ، وعن رؤية العجز عن الشكر وهو خصوص ، وعلى السراء والضراء وهو أخص ولوجه الحق تعالى ، لا لسبب به ، ولا لسبب منه ، وهو أخص ، ولا يصح هذا الحمد من عالمٍ به ، وإنما يصح من الاستشهاد ، فامتحى أثره من قصد النطق ، وامتحى بمحو القصد أثُر الميل ، فإذا امتحى أثر الميل ، كان الحمد لوجه الحق تعالى . فإذا أخلص الحمد لوجه الحق تعالى ، أسفر هذا الحمد عن لسان القيومية » .

وما يقول به النِفّري في هذا الصدد موافق لما قال به بعض الصوفية اللاحقين عليه ، كالكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، والقشيري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، وابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة ٧٠٩ هـ .

---

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

يقول الكلاباذى[1] :

« . . . الشكر هو الغيبة عن الشكر برؤية المنعم ، وغاية الشكر التحير ، وذلك أن الشكر نعمة من الله يجب الشكر عليها وهذا لا يتناهى ، وكان بعض الكبراء يقول في مناجاته : اللهم انك تعلم عجزي عن مواضع شكرك ، فاشكر نفسك عني » .

ويقول القشيري[2] :

« . . حقيقة الشكر على هذه النعم ، الغيبة عنها ، بالاستغراق في شهود المنعم » .

ويذهب ابن عطاء الله إلى القول بأن الشكر لله على نعمه يوجب اسقاط التدبير معه ، ولا يصح مقام الشكر لسالك في قلبه نوازع التدبير والارادة[3] .

د ـ مقام التوكل :

يستند مقام التوكل عند النِفّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والحديث[4] .

وقد تناول النِفّري الحديث عن التوكل ، مُنبهاً إلى ضرورة التعلق بالله وحده دون ما سواه ، ونجده يحذر السالك أن يعتمد على ما قدم من صالحات في طريقه الذي يبغي في نهايته التعرف على الله تعالى ، فهذه الأعمال الصالحات لا تفضل عنده السفن الغريقة ، التي لن تصل به إلى شاطىء الأمان ، وعلى السالك ـ إن طلب الله ـ أن يتوكل عليه وحده ، فإن لم يتوكل عليه توكلاً خالصاً ، وترك نفسه تثق ـ ولو قليلاً ـ في الأغيار فهو ما يزال مُتعلقاً بالسوى .

---

١) « التعرف لمذهب أهل التصوف » ، ص ٧١ الباب ٤٣ .
٢) « الرسالة القشيرية » ، ص ٣١٣ .
٣) « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » ، ص ٢٤٢ .
٤) « الرسالة القشيرية » ، ص ٨٨ .

ويضرب ـ النِفَّري ـ لنا مثلاً في ذلك بالبحر ، ليُعلمنا ضرورة التعلق بحقه عز وعلا بلا وساطة يقول[1] :

« أوقفني في حقه ، وقال لي لو جعلته بحراً لتعلقت بالمركب فإن ذهبت عنه باذهابي فبالسير ، فإن علوت عن السير فبالساحلين ، فإن طرحت الساحلين فبالتسمية حق وبحر ، وكل تسميتين تدعوان ، والسمع يتيه في لغتين فلا على حقى حصلت ، ولا على البحر سرت » .

وهو هنا ينصح بضرورة عدم الاعتماد على السوى في الوصول إلى الله تعالى وعلى ضرورة التعلق والتوكل عليه تعالى وحده ، فلا يجب الاعتماد على الأسباب ظناً منا أنها توصلنا إلى الله ، ولا يجب الاعتداد بالعمل ، ومن لم ير أنه لا مرشد إلا هو تعالى فما وجب عليه القيام بحقه ، وهو التعلق به دون غيره ، ثم كلم سواه فقد كفر ، وحول هذا المعنى يقول[2] :

« وقال لي من لم ير هذا فما وجب عليه حقي ، ومن رآه فقد وجب عليه حقي ، ومن وجب عليه فكلم سواه كفر » .

وهو يقول أيضاً[3] :

« وقال لي : إذا عرفتك سواي فأنت أجهل الجاهلين ، والكون كله سواي فما دعا إلي لا إليه فهو مني ، فإن أجبته عذبتك ، ولم أقبل منك ما تجيء به » .

أي من اعتمد على سواه تعالى فهو أجهل الجاهلين ، إذ ليس له تعالى سوى يدل عليه ، ثم إن من نظر الكون بعين الحق وجده يدعو إلى الحق لا إلى نفسه ، والداعي الحق ليس هو الكون إنما هو الحق .

---

١) المواقف ، موقف « حقه » ، ص ٦٩ ـ ٧٠ وأيضاً « موقف البحر » ص ٧ الذي خصصه النِفّري للتأكيد على أن السالك يجب الا يعتمد
على ما يجتازه في رحلته إلى الله من مقامات وأحوال ، وعليه عدم النظر إلى هذه الأسباب والاعتماد على الله تعالى وحده .

٢) المواقف ، موقف « حقه » ، ص ٧٠ .

٣) نفسه « موقف بحر » ، ص ٧٠

يقول النِفَري في ضرورة التوكل على الله تعالى والتفويض والتسليم التامينَ له تعالى ، وعدم الاعتداد والاعتماد على العمل[1] :

« يا عبد ولن آمرك بطرح أمرك

يا عبد كيف يكون عبدي من لا يسلم إلي ما أظهرت أصرفه كيف شئت واقبله حيث أشاء » .

واستمع إليه أيضاً يقول[2] :

« أوقفني في العزاء وقال لي وقت نعمة الدوام في الجزاء بأيام الفناء في العمل » .

والفناء في العمل المشار إليه يعني عدم الإلتفاف إلى العمل ، وأن يشهد السالك الفاعل الحق في كل عملٍ من أعماله ، وهذا العامل الذي هذه صفته ، هو الذي يستحق نعمة الدوام في العمل ، لأنه يشهد العامل من هو ، فلا يرى لنفسه استحقاق مجازاة ، فهذا هو صاحب نعيم الدوام في المجازات .

ويُؤسس النِفَّري السلوك إلى الله تعالى على أصل ثابت ، وهو أن العبد يسلم نفسه إلى ربه تعالى ، ولا يعتمد على عقله وعلمه يقول[3] :

« وقال لي إذا جاءك التأويل ، فقد جاءك حجابي الذي لا أنظر إليه ، ومقتى الذي لا أعطف عليه » .

فلا يجوز للعبد ـ إذا سلم نفسه إلى ربه تعالى ـ أن يتأول فيما نفع فإنه فيما بعد يجد الحق تعالى قد خلّصه مما لا يقدر التأويل أن يخلصه منه .

ومن معاني التوكل عند النِفَّري قوله أن العبد لا فعل له على الحقيقة وأعماله على اختلافها ، ليست منه بإرادته ، وإنما هي من الله بمحض فضله ومِنَّته ، وهذا لا يحصل للعبد إلا في مرتبة الوقفة التي تنمحي فيها رسوم البشرية ، ويشهد فيها

---

١) المخاطبات ـ مخاطبة ٢٦ ص ١٨٢ ، مخاطبة ٣٦ ، ص ١٩٠ .
٢) المواقف ، «موقف العزاء» ص ١٨ س ١
٣) المواقف ، « موقف المراتب » ، ص ٨٧ .

العبد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى ، وإلى ذلك المعنى يشير النِفّري قائلاً[1] :

« وقال لي أحبابي الذين لا رأى لهم »

أي لا غرض لهم فهم مسيرون لا مخيرون ، ويقول[2] .

وقال لي المماليك في الجنة ، والأحرار في النار »

أي أن المتوكلين الذي يشعرون أنهم مملوكون لله تعالى هم في الجنة ، أما أصحاب دعوى الحرية ، وهم كل من تصور أن له حولاً وطولاً ، وأن له قدرة من دون الله تعالى فهو في النار .

فالتوكل في أدق مدلولاته ، يستلزم نبذ كل ارادة شخصية ، هو استسلام صرف ، كذلك الذي يكون من بدن الميت في يد الغاسل يعده للدفن[3] ، هو عدم مبالاة خالصة بالأشياء .

ومن أجمل ما قاله صوفينا حول هذا المعنى[4] :

« أوقفني في الاختيار ، وقال لي : كلهم مرضى »

أي أن المحجوبين ينظرون إلى الأغيار ، إلى الخلق ، ولا يرون الحق ، والنظر الحقيقي يكون إلى الفاعل الحقيقي ، وهو الله عز وعلا .

مما سبق يتبين لنا أن النِفّري يحث السالك على أن يشتغل بملاحظة الحق تعالى ، والتوكل عليه في رحلته التي يقطعها للوصول إلى الله تعالى ، وأيضاً عدم اعتبار الحول والقوة ، والاستسلام لجريان القضاء في الأحكام ، ذلك أن الفعل لا ينسب حقيقة إلى الانسان ، وإنما إلى الفاعل الحق ، خالق الانسان ، وخالق أفعاله وهو الله تعالى .

---

١) المواقف ، موقف « لا تفارق اسمى » ، ص ٤٥ .
٢) نفسه ، موقف « الحجاب » ، ص ٧٦ .
٣) « الرسالة القشيرية » ، ص ٩٩ .
٤) المواقف ، موقف « الاختيار » ، ص ٨١ .

والمتأمل في هذا المعنى للتوكل عند صوفينا النفري يجد أنه يؤدي بالسالك إلى الاستقرار النفسي ، فاعتماد قلب السالك على الله تعالى وسكونه إلى حوله وقوته عز وعلا ، يؤدي بالسالك للطريق إلى عدم الاضطراب الناتج عن الالتفاف إلى الأسباب والسكون إليها دون الاعتماد على مسبب الأسباب ، فالسالك بتوكله على الله تعالى وحده ، لا يبالي بإقبال الأسباب الدنيوية أو ادبارها ، فلا يضطرب قلبُه عند ادبار ما يحبه منها ، واقبال ما يكره منها .

٤) واردات الأحوال :

أ ـ حالات الخوف والرجاء :

يستندا عند النِفَّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدر اسلامي من الكتاب والسنة[1] ، وهما حالات من أحوال السلوك ، وليسا من مقاماته كما هو الشأن عند بعض الصوفية[2] ويربط صوفينا ، شأنه ذلك شأن أغلب الصوفية[3] ، في حديثه عن الأحوال بين الخوف والرجاء وان كان يؤثر الأول على الثاني .

ويأخذ الخوف عنده أسماء مختلفة مثل الوجل والفزع والهلع والخشية والهيبة والاشفاق والحزن ، يقول[4] :

« والوجل والفزع والهلع والخشية والهيبة والاشفاق والحزن ، وما يجري مجرى هذه الأسماء ، أسماء للخوف على حكم ما تتخصص به معانيه التي يتعلق بها ، وإنما يرق الخوف في معرفة من المعارف ، فيسمى خشية في معرفة من المعارف ، فيسمى خوفاً روعاً ، هلعاً ، أو غير ذلك مما يشبه أسماء الخوف » .

والخائف عنده لا يخرج عن أن يكون واحداً من اثنين :

---

١) اللمع ، ص ٨٠ وايضاً « التعرف لمذهب أهل التصوف » ص ٧٢ .

٢) « يعتبر ابن عطاء الله السكندري الخوف والرجاء من المقامات لا الأحوال ـ انظر ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » ص ٢٠٥ .

٣ « اللمع » ن ص ٨٩ ـ ٩١ ، « والتعرف » ص ٦٨ ـ ٦٩ الباب ٤٠ .

٤) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٨٢ .

(١) إما أن يكون خوفُه مع الطاعة فيخاف ألا تقبل .
(٢) وإما أن يكون خوفُه مع المعصية فيخاف الجزاء عليها .

وأيما كان فهو صاحب هم أي اهتمام في طلب الخلاص ، والهمة والاهتمام يقظة ، يقول النِفّري[1] .

« وقال لي ابن أمرك على الخوف أثبته بالهم »

وأما الراجي عنده ، فلا يخرج أن يكون أيضاً واحداً من اثنين :

١) إما أن يكون رجاؤه بعد طاعته ، فيأمل أن تقبل منه .
٢) وإما أن يكون بعد معصيته ، فيأمل ألا يعود إليها مرة أخرى ، وأن يقبل الله توبته عند الاتيان بها . وحول هذا المعنى يقول[2] :

« وقال لي لا تبن أمرك على الرجاء أهرمه إذا تكامل العمل

ويقول التلمساني[3] :

« أنه إذا كان رجاؤه بعد طاعته انهدمت الطاعة بسكونه إليها لرجائه أنها شافعة له ، والحق تعالى غيور لا يرضى لعبده السكون إلى غيره ، وأما إن كان رجاؤه بعد معصيته فذلك طمع سكن إليه ، مجرد عن الاهتمام بالخلاص ، مناف لا يثار الحق ، ويضيف وهذا المعنى لم أره للقوم الذين تكلموا في التفضيل بين الخوف والرجاء » .

ويقول النِفّري في الرجاء[4] :

« وقال لي الرجاء في مجاورة الأماني ، والمجاورة اطلاع »

ومعناه أن الأماني تتعلق بالمستحيل ، وأما الرجاء فلا يتعلق بالمستحيل والتعلق ، كيف كان ، قبيحاً ، ويعني بالاطلاع الاشراف ، فكأنه قال الرجاء

---

١) المواقف ، موقف « لا تطرف » ص ٤٤ .
٢) شرح المواقف ، ص ٧٨ / أ .
٣) المواقف ، موقف « إن لم ترني فلا تفارق اسمي » ، ص ٤٦ .
٤) « شرح المواقف » ، ص ٨١ / ب .

الحق إنما يكون في التعلق بالله عز وعلا وحده ، وترك التعلق بالخلق ، يقول النِفّري[٥] :

« حد الرجاء ترك التعلق بالخلق »

ب ـ حال المحبة :

الحب عند صوفينا ، وعند غيره من الصوفية ، حالٌ يجدها السالك في قلبه ، تلطف عن العبارة ، وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له تعالى ، وإيثار رضاه ، والاهتياج إليه ، وعدم القرار دونه ، ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه[١] .

ويستند حال الحب عنده وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والسنة[٢] ، ويدور الحديث عن المحبة عند النِفّري بين مستويين :

الأول : يثبت فيه الاثينية بين المحب والمحبوب ، ويتمثل في مقامي العلم والمعرفة ، حيث يثبت وجوداً متميزاً للسالك .

وفي الثاني : ينمحي وجودُ السالك ، ويبق وجودُ الحق تعالى وحده ، ويتمثل في مقام الوقفة .

ففي الأول نجد النِفّري يميز بين محب ومحبوب ، بين طالب ومطلوب وأساس هذا التمييز أن العبدَ المُحِبَ يثبت لنفسه فعلاً وهو طلب الله تعالى ، يقول النفري[٣] :

« ورؤية المحب لرسمه في الطلب هي الفرقِ بين المحب والمحبوب » .

---

٥) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٥٥ ، وأيضاً « المواقف » موقف لا تطرف ، ص ٤٤ .

١) « الرسالة القشيرية » ، ص ١٥٨ .

٢) نفسه ، ص ١٥٧ .

٣) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٣١٨ .

والمحب عنده طالب ، والمحبوب عزيز ممتنع ، وعلى المحب بذلك المجهود في الطلب والمثابرة عليه ، والتوسل إليه بالوسائل المختلفة ، إلى أن يأنس بالمحبوب ، وإلى ذلك المعنى يشير النِفّري قائلاً[1] :

« والمحب طالب ، والمحبوب عزيز ممتنع ، يستحق الطلب ويرضى به من الطالب » .

ورؤية المحب لرسمه في الطلب تكون في مقامي العلم والمعرفة اللذين يتعلق فيهما السالك بالسوى ، ونلحظ فيهما ثنائية « المحب والمحبوب » يقول فيهما النِفّري في ذلك :[1]

اللُطف يخبر عن مولاي أن له
يوم اللقاء أخّراء وأحبابا
لا يسكنون إلى دنيا وآخرة
ولا يرومون نحو الكون أسبابا

فنجده هنا يتحدث عن المحب الذي يتعلق بالله تعالى وحده ، ولا يركن إلى الدنيا أو الآخرة ، أي لا يستهدف في طاعته الله غاية من الغايات ، فلا يطمع في الجنة أو يخاف من عذاب النار ، وإنما يطيع الله حباً له . ولنطالع معه أيضاً بعضاً من أبياته التي يميز فيها المحب والمحبوب ، يقول :[2]

« أما ترضى بأن الدهر يجري
على وعد اللقاء إلى قريب
وأن الشوقَ يصعُد كل يوم
على متن الحجاب بلا قريب
بلىٰ ! يرضى ويرضى الحب طوعاً
ويبتسم المحب إلى الحبيب »

٤) نفسه ، ص ٣١٧ .

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٦٦ .

٢) نفسه ، ص ٢٦٩ .

نجده هنا يتحدث عن الشوق والحب ، ولكنه (أي المُحِب) لا يغيب عن وجوده ، أو يتلاشى في محبوبه ، ويفنى في حضرته ، فهو ما زال يميز بين ثنائية المحب والمحبوب .

وينمحي احساسُ المُحِب بفعله ، بل بذاته كلية في الوقفة التي لا تتحقق إلا في اللحظة التي يستطيع فيها أن يتجاوز وجوده الحسي ، وكيانه العقلي ، كما يتجاوز عالم الأشياء ، والأغيار ، أي باختصار يتجاوز الكون كله بمادياته ومعنوياته ، ويكون في حضرة الحق تعالى ، لا في حضرة الأغيار ، يقول :[1]

« إن بقى عليك جاذبٌ من السوى لم تقف »

وقال لي العلم حجابي والمعرفة خطابي والوقفة حضرتي »

وهنا يكون المحب قد تعلق بالحق لا بالأغيار ، حينئذ يكون غياب الحق عنه بمثابة اجتماع كل المصائب عليه ، يقول :[2]

« وقال لي إذا غبت ، فاجمع عليك المصائب ، وسيأتي كل كون لتعزيتك في غيبتي فإن سمعت أجبت وإن أجبت لم ترني » .

أي أنه إذا غاب الحق عن المحب الطالب ، فقد فاته كل شيء ، وفوت كل شيء بمثابة مصيبة لذلك المحب .

ويقول التلمساني :[3]

« . . ومعنى هذا الأمر الشرط فكأنه قال إن غبت عنك اجتمعت لك المصائب كلها ،ومعنى قوله « وسيأتي كل كون لتعزيتك » أنك أيها العبد في حال غيبتي سوف تعرض عليك حقائق الأكوان ، وانت إذ ذاك ستعرض لها ضرورة لأن مطلوبك غاب عنك ، فأنت تستجلي لعلك تجد ما فيه عزاء لك عن غيبته ، فهذا معنى « اتيان كل كون لتعزيتك » فإن تعلقت بشيء كأنك انشغلت به فهو استماعك له ، والاستماع يدل على استعدادك للوقوف مع الأكوان ،

---

١) المواقف ، موقف الوقفة ، ص ٩ .

٢) نفسه ، ص ١٥ .

٣) « شرح المواقف » ، ص ٤١ / أ .

وذلك هو اجابتك ، ومعلوم أن من أجاب غير داعي الله تعالى لم ير الله تعالى ، فإنه تعالى لا يجتمع مع شريكٍ في قلب عبد أبداً .

ويرى النِفَّري أن « الخلة رابط من روابط المحبة »[1] والخلة مشتقة من تخلل الشيء في الشيء ، وسمى الخليل خليلاً لتخلل خليله في قلبه ، فوجوده مستهلك في وجوده ، فإذا تكلم تكلم فيه ، وإذا سكت فهو نصب عينيه في كل حال .[2]

والمحب الواقف عند النِفَّري ، إذا تجاوز الكون كله يجد نفسه وجهاً لوجه أما الخالق مباشرة وبلا واسطة ، ويشعر بالتلاشي وبالفناء بمعنى أن يكون حضورُه مستغَرقاً في اللامتناهي في العظم وهو الله تعالى .

ويرى أن المحبةَ الحقة ، بمعنى أن يصير المحب خليل الله تعالى ، هي مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، من حيث أن النبي قد دُعي « حبيب الله » ، يقول حول هذا المعنى :[3]

« والمحبة مقام لا من مقام ، وهي مقام سيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم » .

ويقترب النِفَّري بهذا من ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ الذي يقول :[4]

« ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق ، فإن محمداً صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء ، مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفي ونجي وخليل ، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيبا ، أي محبا محبوبا» .

---

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢١٧ .
٢) اللمع ، ص ٨٨ والرسالة القشيرية ، ص ٦١٥ - ٦١٧ .
٣) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢١٧ .
٤) « ذخائر الأعلاق » ص ٤٠ .

جـ ـ حالا القرب والبعد :

يستندا عند النِفَّري ، وعند غيره من الصوفية إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن والحديث .[1]

وقرب السالك من الله تعالى ـ في رأي صوفينا ـ لا يكون إلا ببعده عن الخلق ، وتعلقه بربه عز وعلا ، حينئذ يتحقق السالك بمقام العبدانية الحقة .

ولا يصل السالك إلى مقام العبدانية الحقّة إلا بعد فراغه من السوى فالعبد لا يصير عبداً حقاً إلا إذا كان منعوتاً عند الله بالله ، لا بنعت السوى ، أي أن تكون نسبتُه إلى الله تعالى لا إلى الغير ، فذلك هو شرط العبدانية ، وعندئذ يكون العبدُ قريباً من الله عز وعلا يقول النِفَّري :[2]

« أوقفني في العبدانية ، وقال لي : أتدري متى تكون عبدي إذا رأيتك عبداً لي منعوتاً بي ، لا منعوتاً بما منى ، ولا منعوتاً بما عنى ، هنالك تكون عبدي ، فإذا كنت كذلك كنت عبد الله لم يغب عنك الله ، وإذا كنت منعوتاً بسوى الله غاب عنك الله ، فإذا خرجت من النعت رأيت الله ، فإن أقمت في النعت لم تر الله » .

وهو يقول أيضاً :[3]

« وقال لي العبدانيةُ أن تكون عبداً بلا نعت ، فإن كنت بنعت اتصلت عبدانيتُك بنعتك لا بي ، وإن اتصلت عبدانيتُك بنعتك لا بي فأنت عبدُ نعتِك لا عبدي » .

يقول الله لوليه هنا إنك إنما تكون عبدي إذا رأيتك عبداً لي ، لا للسوى فإذا كنت كذلك كنت عبد الله ، فالعبد يصير عبداً حقاً إذا كان منعوتاً عند الله بالله ، لا بنعت السوى .

---

١) « الرسالة القشيرية » ، ص ٤٥ وما بعدها .
٢) المواقف ، موقف العبدانية ، ص ١١٠ ـ ١١١ .
٣) نفسه ، ص ١١١ .

ويرى النِفّري أن قرب الله عز وعلا أو بعده ليس قرب مسافة ولا بعد مسافة ، وليس شيءٌ من الموجودات أقرب إلى الله تعالى من شيء منها ، والقرب والبعد هنا قرب وبعد في المرتبة لا في المسافة ، يقول حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي : أنا القريب لا كقرب الشيء من الشيء ، وأنا البعيد لا كبعد الشيء من الشيء .

وقال لي : القرب الذي تعرفه مسافة ، والبعد الذي تعرفه مسافة ، وأنا القريب البعيد بلا مسافة » .

وهو يقول أيضاً :[2]

وقال لي ما مني شيء أبعد من شيء ، ولا مني شيء أقرب من شيء » .

ويعني القرب عنده أن لا يرى السالك شيئا إلا ويرى الله تعالى قبله رؤية أظهر من رؤيته ذلك الشيء ، يقول :[3]

« وقال لي أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كل شيء فيكون أغلب من معرفتك به » .

فإذا نظر السالك إلى شيء مثلاً بالنظر الحسي أو العقلي أو غيرهما وجد نظره إليه تعالى أغلب عليه من معرفته بذلك الشيء ، وهذا في رأي النِفّري ، من أدنى علوم القرب .

ويعني البعد عند صوفينا أن لا يرىٰ العبدُ نفسَه ، بل يرى ربّه تعالى ، لأن الوجودَ حقيقيٌّ لله تعالى ، ونسبته إلى العبد مجازاً ، فإذا رأى ـ العبدُ ـ نفسَه ، ولم ير من هو أولى منه أن يُرى ، وهو الله تعالى ، فذلك هو البعد .

ويعني البعد عنده أيضاً الحجاب بين العبد وربه تعالى ، فإذا تعرّف الله عز وعلا إلى عبده ، ولم يكن له ، لهذا العبد ، استعدادُ أن يعرفه ، فذلك هو بعده

---

١) المواقف ، موقف « القرب » ص ٢ ـ ٣ .
٢) نفسه ، ص ٢ .
٣) نفسه ، ص ٢ .

عن ذلك العبد ، وإلى ذلك المعنى الإشارة بقول النِفَّري :[1]

« . . تراك وأنا أقرب إليك من رؤيتك ، ذلك هو البعد ، تعرفت إليك وما عرفتني ذلك هو البعد» .

د ـ حال اليقين :

يُعتَبر اليقين أصل جميع الأحوال ، وإليه تنتهي ، يقول الطوسي :[2]

« اليقين آخر الأحوال ، وباطن جميع الأحوال ، وجميع الأحوال ظاهر اليقين ، ونهاية اليقين تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب » .

ويمثل حال اليقين عند النِفَّري السبيل الذي يهدي إلى الحق ، ويرى أن أفضل السبل الموصلة بالعبد إلى اليقين تتمثل في حسن الظن بالله تعالى ، والتصديق بأنه تعالى كافيهُ ، ولا شك أن من كان مع الحق تعالى على هذين الوصفين ، اليقين ، وحسن الظن بالله تعالى ، فالعادة أن يصل ، وإذا لم ينفصل .

وحسن الظن بالله تعالى يهدي إلى التصديق ، والتصديق يهدي إلى اليقين ، واليقين يهدي إلى الله ، والحق هو المنتهى ، فاليقين يمثل أسمى ما يمكن أن يصل إليه السالك في ترقِّيه ، إنه يقف ، باليقين ، بين يديه « تعالى ، وإلى هذا كله الإشارة بقول النِفَّري :[1]

« أوقفني في الرفق وقال لي : الزم اليقين تقف في مقامي والزم حسن الظن تسلك محجتي ، ومن سلك محجتي وصل إلي وقال لي اليقين يهديك إلى الحق ، والحق المنتهى ، وحسن الظن يهديك إلى التصديق ، والتصديق يهديك إلى اليقين ، وقال لي : حسن الظن طريق من طرق اليقين » .

---

١) المواقف ، « موقف القرب » ، ص ٣ .

٢) اللمع ، ص ١٠٢ .

١) المواقف ، موقف « الرفق » ، ص ٣٩ .

والمراد بالرفق هنا ارفاق السالك بالتنبيه على ما يجمعه على الحق تعالى وارشاده إلى لزوم اليقين .[2] يربط النِفّري بين اليقين والتقوى ، فيقول :[3]

« اليقين والتقوى قرينان ، إن غاب احدهما غاب الآخر »

---

٢) «شرح المواقف» ، ص ١/٧١ .

٣) «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢٨٥ .

الفصل الثالث

« المعرفة عند النفري »

١) تمهيد .
٢) أداة المعرفة ومنهجها .
٣) مرتبة العلم .
أ ـ العلم مرتبة الأمر والنهي الالهيين .
ب ـ العلم مرتبة « عبور » لا مرتبة « ثبات .
٤) معرفة المعارف .
٥) المعرفة والعلم .
٦) العارف بين الحق والخلق .
٧) المعرفة الالهية وهبية .
٨) الوقفة .
٩) العارف والوقفة .
١٠) غاية المعرفة .

١) تمهيد :

يتناول هذا الفصل الترتيب التصاعدي الذي يشتمل على مراحل المعرفة عند النِفَّري ، والذي يبدأ بالجهل بمعناه السلبي ، ثم العلم ، ثم المعرفة ، ثم الوقفة التي تتجاوز النطاق الدنيوي للمعرفة ، وفيها يتحقق « السالك » بمقام الجهل بمعناه الايجابي ، وهو الجهل بالذات الالهية .

والمعرفة عند النَفَّري ، وعند غيره من الصوفية ، هي ادراك الشيء على ما هو عليه ، وهو العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته .[١] وهمة العارف فيما يرى النِفَّري يبغي أن تكون وقفاً على الله تعالى ، فلا يطلب شيئاً سواه ، ورفع الهمة عنده ، وعند غيره من الصوفية ، هي التوجه إلى الحق بالكلية مع الأنفة من المبالاة بحظوظ النفس ، ومن الأغراض والأعراض والأسباب والوسائط ، كالعمل والأمل ، وتعلق القلب بالنعيم الباقي ، وصرف الرغبة عن الفاني .[٢]

فهمة العارف ، هي القوة الباعثة له على السير في الطريق الصوفي إلى نهايته ، وينبه صوفيُنا النِفري السالَك إلى عدم الالتفات إلى ما سوى الله ، ومواصلة السير للوصول إلى الحق تعالى ، فيزول عنه ـ عن السالك ـ كل متفرق ، ولا يقف دون الله ، ولا يرضى بغيره بديلا .

والنِفَّري ، كأي صوفي ، لا يشغله إلا الله تعالى من حيث معرفته ، والوصول إليه تعالى ، ورؤيته ، والفهم عنه ، والاستماع إليه ، والبقاء في الحضرة

---

١) « التعريفات » ، ص ١٩٧ ، وانظر أيضاً ، الغزال ، « روضة الطالبين » ، القاهرة ، عام ١٣٤٤ هـ ص ١٦٢ .

٢) جامع الأصول ، ص ٣٥٥ .

والمعية ، والصحبة الشريفة العلوية ، عند عتبة المنتهى منتهى ما تستطيع روحٌ أن تحلق ، وهو مثل سائر الصوفية لا يرى طريقاً إلى هذا سوى « التجرد » عن النفس والجسد .

وتتمثل فكرة التجرد هذه عند صوفينا في ضرورة الإعراض عن السوى وتجاوزه للوصول إلى حضرة الله تعالى .

والسوى عند النِفّري هو الكون ،[1] وهو العدو[2] والسجن ،[3] وهو معبرٌ لا مقصد ، إذ المقصد الحق هو الله عز وعلا ، ومن يتعلق به تعالى لا يحب غيره ، ومن يحب غيره لا يجاوره تعالى ، استمع إليه يقول :[4]

« أوقفني في العزة ، وقال لي : لا يجاورني وجد بسواي ولا بسوى آلائي ، ولا بسوى نعمائي » .

والمراد بالعزة هنا عدم تعلق السوى به تعالى في وجه من الوجوه ، فإن العزة الامتناع ، فكأنه قال يمتنع أن يتعلق به سواه ، ولذلك قال (لا يجاورني وجد بسواي) ، والوجد المحبة .

استمع إليه يؤكد ذلك بقوله :[5]

« وقال لي : آليت لا يجاورني إلا من وجد بي أو بما مني »

والإعراض عن كل ما سواه تعالى دفعة واحدة صعب ، فإذن هو بالتدريج ، وذلك هو المراد بالمجاهدة ، وسمي مجاهدةً لصعوبته ، يقول النِفّري :[6]

---

١) موقف « بحر » ، ص ٧٠ .
٢) موقف ، « ما تصنع بالمسألة » ، ص ٥٢ .
٣) موقف ، « ادعني ولا تسألني » ، ص ٥٤ .
٤) « المواقف » ، « موقف العزة » ، ص ٣٥ س ١٠ ـ ١١ .
٥) نفسه ، نفس الموقف ، ص ٣٥ س ١٦ .
٦) نفسه ، ص ٣٥ س ١٢ .

« وقال لي : اذهب عنك وجد السوى ، وما من السوى بالمجاهدة »

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[1]

« وقال لي : إن جعلت لغيري عليك مطالبة ، أشركت بي ، فاهرب هربين ، هرباً من الغريم ، وهرباً من يدي »

أي إن أثبت وجوداً للأغيار ، أشركت ، فتطالبك الأغيارُ لأنك جعلت لها عليك مطالبة ، فهذه مطالبة ، ومؤاخذة الله تعالى لك مطالبة أخرى . ويرى صوفُينا اخلاء البيت من السوى ، ليظل عامراً بالله تعالى ، يقول :[2]

« وقال لي : اخل بيتك من السوى ، واذكرني بما أيسر لك ترني في كل جزئية منه .

والمراد باخلاء البيت من السوى ، إشارة إلى الاعراض عنه في سلوك الطريق إلى الله تعالى ، وفي ملاحظة السكنى في القبر ، أي لا تستصحب فيه العمل الصالح فضلاً عن سواه ، وذلك لأن العبد إذا رأى أنه هو العامل للعمل الصالح فإنه لم يخل من السوى ، وأيضاً يرى ضرورة أن يخلى ملاحظته للسوى في الحشر ، وذلك بأن لا يتكل في الحشر على عملٍ ولا على غير ربه تعالى .

وإلى مثل ذلك الإشارة بقول النفّري[3] :

« وقال لي : بيتك هو طريقك ، بيتك هو قبرك ، بيتك هو حشرك ، انظر كيف تراه ، كذا ترى ما سواه »

فالبيت الذي يطالب النِفّري باخلائه من السوى يمثل الطريق والقبر والحشر ، ويؤكد ضرورة ذلك فيقول انظر كيف ترى بيتك الذي هو هذه المراتب المذكورة كلها ، فإن كنت تاره خالياً من السوى ، فكذا ترى ما سواه ، وإن رأيت فيه أثرا لسوى فكذلك ما سواه مشغولٌ بالسوى .

---

١) « المواقف » ، موقف « كدت لا أواخذه » ، ص ٤٩ .

٢) نفسه ، موقف « بيته المعمور » ، ص ٣٩ .

٣) نفسه ، ونفس الموقف ، ص ٤٠ .

وهنا يحث صوفينا على ضرورة عدم الاعتداد بالعمل الصالح ، وذلك بأن يرى العبد أن العملَ صادرٌ عن الله لا عنه ، وعدم تضييق القبرِ باستصحاب العمل الصالح فضلاً عن خلافه ، بل لا يصحبك ـ كما يرى النِفَّري ـ فيه غير الله تعالى ، وكذلك بيتك الذي هو الحشر لا تحضر ومعك غيره تعالى .

ويقول النفري حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي إذا رأيتني في بيتك وحدي فهو الحرم الآمن ، وإذا لم ترني في بيتك فاطلبني في كل شيء ، فإذا رأيتني فاهجم ولا تستأذن » .

فإذن المقصود أن ترى بيتك ليس فيه غيره تعالى وحده ، وحينئذ تأمن ، وأما إن لم تره وحده تعالى فاطلبه في كل شيء ، وفي قوله « لا تستأذن » إشارة إلى ما يحكم به الحال .[2]

يقول النفري :[3]

« وقال لي : إذا رأيتني وحدي في بيتك فلا ضحك ولا بكاء ، وإذا رأيتني والسوى فبكاء ، وإذا خرج السوى فضحك » .

يتحدث هنا عن مراتب ثلاث للأعراض عن السوى ، أي لاخلاء البيت من السوى :

أ ـ إذا رأى العبدُ ربَه تعالى وحده ، أي لا يرى في الوجود غيره ، تعالى ، بالتالي ليس هناك ضحك ، وليس هناك بكاء ، لأنهما يكونا مع رؤية الغير .

ب ـ وأما إذا ربه والسوى ، فالرؤية كاذبة ، وذلك لأن الحق تعالى لا يُرى مع حضور السوى ، فليبك ، ففي قوله « فبكاء » أي موجب بكاء .

---

١) « المواقف » ، موقف « بيته المعمور » ، ص ٤١ .

٢) راجع : « شرح المواقف » ، ص ٧٤ / أ ـ ب .

٣) « المواقف » ، موقف بيته المعمور ، ص ٤٠ ، وأيضاً : « المخاطبات » مخاطبة ٨ ص ١٥٦ ، مخاطبة ٣٠ ص ١٨٦ ، مخاطبة ٣١ ص ١٨٦ ، مخاطبة ٣٢ ، ص ١٨٧ وغيرها ، وفيها يؤكد النفري على ضرورة رد السوى إلى الله تعالى .

جـ ـ وأما قوله « وإن خرج السوى فضحك » فمعناه موجب للسرور الوارد على المحل بخروج العبد منه .[1]

وأشرف هذه المراتب الثلاثي ، المرتبة الأولى ، ثم الثالثة ، لأن « لا ضحك ولا بكاء » علامة على فقد السوى بالكلية ، وهذا لا يتحقق إلا في مرتبة الوقفة ، وأما الضحك فرسم الضاحك باق ، ولولا ذلك لم يكن هناك ضاحك .

والعبدانيةُ الحقةُ عند صوفينا هي الفارغة عن السوى ، أي أن العبد لا يصير عبداً حقاً إلا إذا كان منعوتاً عند الله بالله ، لا بنعت السوى أي أن تكون نسبتُه إلى الله تعالى لا إلى الغير ، فذلك هو شرط العبدانية استمع إليه يقول :[2]

« أوقفني في العبدانية ، وقال لي : أتدري متى تكون عبدي ، إذا رأيتك عبداً لي منعوتاً بي ، لا منعوتاً بما مني ، ولا منعوتاً بما عني ، هنالك تكون عبدي ، فإذا كنت هنالك كذلك كنت عبد الله ، وإذا كنت عبد الله لم يغب عنك الله ، وإذا كنت منعوتاً بسوى الله غاب عنك الله فإذا خرجت من النعت رأيت الله ، فإن أقمت في النعت لم تر الله » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[3]

« وقال لي : العبدانيةُ أن تكون عبداً بلا نعت ، فإن كنت بنعت اتصلت عبدانيتُك بنعتك لا بي ، وإن اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي ، فأنت عبد نعتك لا عبدي » .

فيقول الله تعالى لوليه هنا : إنك إنما تكون عبدي ، إذا رأيتك عبداً لي أي للذات منعوتاً بذلك عندي ، أي في حضرة ذاتي ، لا منعوتاً بما مني من الصفات ، ولا منعوتاً بما عني من الأفعال .

فإذا كنت كذلك كنت عبد الله ، والعبد يصير عبداً حقاً إذا كان منعوتاً عند الله بالله ، لا بنعت السوى فذلك هو شرط العبدانية الحقة .

---

١) « شراح المواقف » ، ص ٧٤ / أ .

٢ ، ٣) « المواقف » ، « موقف العبدانية » ، ص ١١٠ ـ ١١١ .

وما أشبه حديث النِفَّري هنا عن القلب الفارغ من السوى ، الملِيء بالله تعالى ، بحديث رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ في أبياتها الشهيرة التي تقول فيها :

أحبك حبين : حب الهوى
وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي
ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فمعنى حب الهوى - كما يشرح أبو طالب المكي في قوت القلوب[1] - « رأيتك فأحببتك عن مشاهدة اليقين ، لا عن خبر وسمع وتصديق ، من طريق النعم والاحسان ، فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك علي ، ولكن محبتي من طريق العيان ، فقربت منك ، وهربت إليك ، فاشتغلت بك لمّا تفرغت لك ، كما قال المحب :

فرَّغت قلبها اشتغالاً بذكري
وكذا كل فارغ مشغول

وعلى هذا المعنى قوله تعالى : { وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً } أي ملآن بذكره فاض ، فعبر عن الملء بالفراغ من ضده .

ويأخذ « الإعراض عن السوى » وتجاوزه للدخول إلى حضرة الله عز وعلا صوراً متعددة حددها النِفَّري في خمسة هي :

---

١) « الجزء الثاني » ، ص ٥٦ وما يليها .

حجاب الأعيان ، وحجاب العلوم ، وحجاب الحرف ، وحجاب الأسماء وحجاب الجهل ، يقول :[1]

« أوقفني في الكشف والبهوت وقال لي : انظر إلى الحجب فنظرت إلى الحجب ، فإذا هي كل ما بدا ، فيما بدا ، وقال لي الحجب خمسة ، حجاب أعيان وحجاب علوم ، وحجاب حروف ، وحجاب أسماء ، وحجاب جهل » .

وتمثل الحجب سترا بين العبد الطامح إلى مشاهده ربه ، والدخول في حضرته ، وبين الله عز وجل ، فالحجاب « حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده » .[2]

واستمع إليه يجمل الحديث عن حجاب الاسم والعلم والحرف فيقول :[3]

« يا عبد في الاسم والعلم والحرف آبواب فاسلك تلك الأبواب لا أبواب علمك ، ولا أبواب اسمك ، إن الاسم حجابي وإن العلم حجابي ، وإن الحرف حجابي ، ومقامك إنما هو بين يدي ، فإذا دعوتك إلى الاسم فإلى الحجاب دعوتك ، فخذ نوري معك لتمشي به في ظلمة ذلك الحجاب ، فكل حجاب ظلمة لأن النور لي وأنا النور ، وأنا نور السموات والأرض ، فاستعذ بي من نوري ، واستعذ بنوري من حجابي ، وقم يا عبد لي في مصاف العبيد فقد أذنت لك » .

ومقام « بين يديه » هو مقام الوقفة ـ وسيأتي الحديث عنه ـ الذي يحتاج إلى التجرد الكامل ، فيخرج السالك من علمه وعمله وصنعته ونفسه واسمه ، يخرج من غرائزه وشهواته ورغائبه ، يخرج من عاداته ، ويرد كل ما هو فيه من فضل إلى الله تعالى ، ويتبرأ من جاهه وحوله وطوله ، وهو التجرد الواجب للدخول إلى حضرة الله ، وهو درب من المجاهدات الروحية لا يقدر عليها إلا أصحابها ، وهنا يكون في مصاف « العبيد » الذين أذن لهم تعالى بالدخول في حضرته .

---

١) « المواقف ، موقف « الكشف والبهوت » ، ص ١٠٨ .

٢) « اللمع » ، ص ٤٢٨ .

٣) « المخاطبات » ، مخاطبة ١٧ ، ص ١٦٩

وعدم اعتبار الحرف ، أو العلم ، أو الاسم يعني ـ عند صوفينا ـ أن نشهد الله عز وعلا في الحرف ، بأن نشهد صنعته ، وفي العلم ، بأن نشهد حكمته ، وفي الاسم ، بأن نشهد وحدانيته تعالى .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى[1] :

« يا عبد اشهدني في الحرف تشهد الصنعة ، وأشهدني في العلم ، تشهد الحكمة ، واشهدني في الاسم ، تشهد الوحدانية » .

والسؤال الآن : كيف يُعرِض « السالكُ » عن السوى ويتجاوزه للدخول إلى حضرة الله تعالى ؟ .

هذه رحلة النِفَّري الغريبة والمثيرة ، وأول قطار ركبته في هذه الرحلة هو العلم ، والعلمُ عنده مطيةٌ ودابةٌ يركبها « السالكُ » لهدفه وهدفه هو الله تعالى ، وأخطر الخطر أن يدعها هي التي تركبه وتقوده ، وتجعل من نفسها هدفاً له .

فالعلمُ هو ادراكُ الجزئيات في حركتها وسيرها وقوانينها ، وهو علم بالمقادير والكميات والعلاقات ، ولكنه لا يصلح لأن يكون هدفاً ، ذلك أنه عاجز عن إدراك الماهيات والحقائق النهائية ، وهو في هذا المقام أداة ناقصة مضلله .

وهو ـ العلم ـ هدف المحجوبين والجّهال من العلماء الذين تقف همتهم عند إدراك الأشياء وعلاقاتها ، أما أصحاب الهمم العالية ، فالعلم لا يصلح لهم هدفاً ، بل هو مجرد وسيلة إلى غاية أخرى هي المعرفة .

والمعرفة عند صوفينا غير العلم ، فالعلم تنتهى حدوده عند إدراك الجزئيات والمقادير ، والعلاقات بين الأشياء ، والقوانين التي تربطها ، ومنتهىٰ العلم أن نكتشف أن جميع الأشياى مخلوقة من خاصة واحدة ومركبة بخطة واحدة ، على مقتضة خطة واحدة ، وأسلوب واحد ، وقوانين واحدة ، فخالقه بداهة لا بد أن يكون واحداً ، وهذا منتهى ما توصلنا إليه رحلة العلم .

---

[1] « المخاطبات » ، مخاطبة ٢٣ ، ص ١٧٨ ، وأيضاً : « مخاطبة ٤٧ ، ص ٢٠٢ » .

وطبيعي بعد بلوغ هذا المدى أن نشد رحالنا إلى ذلك الواحد ، محاولين أن ندركه ، والواحد الذي نطلبه هو فوق إدراك وسائل العلم ، ومتعالٍ على الحواس ، وهو من وراء الأسماع والأبصار .

وهناك لا بد أن نغير المطية ، ونستبدل المواصلة ، فلم يعد للعلم جدوى ، لأننا سوف نخرج من عالم الجزئيات ، من عالم الأشياء ، إلى عالم الكليات ، إلى العالم الالهي ، فلا بد من الخروج إذن إلى مرحلة جديدة يسمها النِفَّري المعرفة ، ويُفرق بين المعرفة والعلم ، بأن العلم يبحث في الكون ، في الأشياء ، والمعرفة تبحث في المكون ، العلم يبحث الأشياء المتعددة ، والمعرفة تبحث في الواحد ، العلم يبحث في المادي ، والمعرفة تبحث في الغيبي .

وترد المعرفة دائماً في نصوص النِفَّري على أنها أرقى من العلم ، لأنها إدراكٌ للحقائق الكلية ، بينها العلم هو إدراك المسائل الجزئية .

ولا خروج من العقل والمنطق ، ولا خروج من أسر الحواس ، ولا خروج من سيطرة العالم المادي ، إلا بالتجرد عن النفس ، وهي ـ النفس ـ عند النِفَّري عدوٌ ، تقسم الانسان في الدنيا إلى ذات وموضوع ، ولا سبيل إلى الخروج من هذه القسمة إلا بمجاهدة النفس وقمعها والخروج منها ، والفناء عنها ، وبذلك يسترد العبدُ وحدتَه ، ويعود إلى بساطة الجوهر الفرد ، وهي حقيقته كروح جاءت من الله وتعود إلى الله .

ولهذا يعتبر النِفَّري أن الخروج من النفس ، والخروج من العقل هو الخروج من الخطر ، ويقول له ربه وقد خرج من الاثنين «لقد خرجت من الخطر» .

وماذا بعد ذلك ؟ .

يكون مطلوب «السالك» هو الله ، وهمه هو الله ، وذكره هو الله ونطقه هو الله ، وفكره هو الله .

وببلوغ رحلة المعرفة إلى الذات تنتهي المعرفة إلى الفَجْر ، كما انتهى العلم إلى العجز من قبل ، ويُدركُ «السالكُ» عجزَه وحيرتَه ، كما يدرك أن عجزَه عن

الإدراك هو عينُ الإدراك ، فهو أمام ما «ليس كمثله شيء» . وهنا يلزم تغيير المطية ، واستبدال المواصلة .

يلزم الخروج من المعرفة ، كما خرجنا من العلم من قبل ، إلى مرحلة يسميها النِفري «الوقفة» ، حيث لا سبيل إلى انتقال ، وحيث انتهى الطريق إلى الغيب المطلق . وهنا يقول النِفَّري أنه يلزم الخروج من الحرف ، ومن كل ما يحتوي عليه الحرف ، والحرف يحتوي على كل العلوم ، والمعارف ، والمحروف يخلو قلبُه من الخواطر والعبادات والمعاني ، ويتطهر ليتجلى الله عليه . وهنا تأتي مرحلة الرؤية ، ثم بعدها المجالسة ، والمعية والصحبة والحضرة الدائمة مع الله عز وعلا ، وهو مقام الخُلة والمحبة ، مقام الأنبياء المقربين ومن في درجتهم من الأولياء أحباب الرحمن .

ولا يذكر لنا النِفَّري ماذا يرى في حالات التجلى والرؤية القلبية ، فهي من الأسرار المحظورة ، يقول :[1]

«وقال لي لا تخبر باسمي ، ولا بحديث اسمي ، ولا بعلوم اسمي ولا بحديث من يعلم اسمي ، ولا بأنك رأيت من يعلم اسمي ، فإن حدثك محدث عن اسمي فاستمع منه ولا تخبره أنت»

وهو يقول أيضاً :[2]

«وقال لي أذنت لك في أصحابك بأوقفني ، وأذنت لك في أصحابك بياعبد ، ولم آذن لك بأن تكشف عني ، ولا بأن تحدث بحديث كيف تراني ، هذا عهدي إليك فاحفظه ، وأنا حافظ عليك ، وأنا حافظك فيه ، وأنا مسددك فيه» .

ويقول :[3]

«يا عبد لا إذن لك ، ثم لا إذن لك ، ثم سبعون مرة لا إذن لك أن تصف

---

١ - المواقف ، موقف «عهده» ص ١٠٤ .
٢ - «المواقف» ، موقف «محضر القدس الناطق» ، ص ١٠٧ .
٣ - «المخاطبات» ، مخاطبة ٥٢ ، ص ٢٠٥ .

كيف تراني ، ولا كيف تدخل إلى خزانتي ، ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرتي ، ولا كيف تقتبس من الحرف حرفاً بعزة جبروتي» .

وهنا يصل بنا النِفَّري إلى حمى كل شيء محظور إلا على أهله .

ويجب ألا يغيب عنا أنه لا خروج من العبودية أبداً خلال هذه المراحل ، العلم والمعرفة والوقفة ، وإنما هناك مزيد من العبودية في كل مرحلة .

وفكرة «العبد الربّاني» عند النفري لا تعني أبداً أي خلط بين العبودية والربوبية ، ولا تعني خروج العبد من عبوديته ، ولا تعني اضفاء طبيعة الخالقية على المخلوق في ذاته ، وإنما هو فضل من الله وقوة ، يفيضها الله تعالى العبد المقرب بإذنه ، فلا يصح أن نخلع عن العبد عبوديته أبداً ، وإنما هو مجرد ارتفاع إلى رتبة شرفية من رتب العبودية وهذه هي المرتبة هي رتبة العبد الرباني .

وربما كانت أصدق كلمة تلخص مذهب النِفَّري في المعرفة الالهية هي كلمة «التجاوز» أو «العلو» ، وهو ما يسمونه في الاصطلاح الفلسفي الأجنبي «Transcendence» .

٢ ـ أداة المعرفة ومنهجها :

المنهج الذي تعتمد عليه المعرفة الالهية عند صوفينا هو الكشف[1] : وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسي أو العقلي المباشر .

ويعتبر القلب أداة المعرفة عند النِفَّري ، وعند غيره من الصوفية[2] وقد أبان النفَّري عن هذا المعنى بقوله[3] :

---

١ ـ «الكشف» عند الصوفية : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية ، والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً ، انظر التعريفات للجرجاني ، ص ١٦٢ .

٢ ـ يقرر الغزالي مثلاً أن القلب ليس هو هذه القطعة اللحمية التي في الصدر من الجانب الأيسر ، لأنه يكون في الدواب والموتى ، وكل شيء تبصره فهو من عالم الشهادة ، وأما حقيقة القلب فهو من عالم الغيب ، وأن معرفة الله ومشاهدة جمال الحضرة صفاته» . أنظر : أبو حامد الغزالي : «كيمياء السعادة» ، القاهرة ، عام ١٩٣٤ م ، ص ٨ .

٣ ـ «المواقف» ، «موقف الأمر» ص ٣٠ .

«وقال لي أليس إرسالي إليك العلوم من جهة قلبك إخراجاً لك من العموم إلى الخصوص» .

وهو يقول أيضاً[1] :

«يا عبد سد باب قلبك الذي يدخل منه سواي لأن قلبك بيتي يا عبد بيتك مني في الآخرة كقلبك مني في الدنيا» .

وفي مقالته عن القلب ، يكشف لنا عن وسائل ثلاث للمعرفة ، أدناها النفس أو الطبع ، لأنها تتعلق بإدراك الجزئيات ، ثم العقل الذي يمثل مرحلة اشمل وأوسع مجالاً .

ومنتهى العقل أن يصل إلى الحكمة في بناء الأشياء ، وتركيبها بالمقادير المضبوطة وهذه حدوده ، فإذا جاوز العارف الأشياء ، تجاوز عقله وتخطاه ساعياً إلى نور الحضرة ، وفي نور الحضرة لا يفقه العقل شيئاً فهذا ليس مقامه .

يقول النِفَّري[1] :

« . . وأوقفني مولاي في أقصى كل شيء ، فرأيت العقل ، فقال لي جزه إلى ، إنه إذا أقبل رأى الحكمة ، وإذا أدبر رأى نفسه فإذا دخل بك إلى الحكمة ، قال لك اتبعني ، فيكون له الربانية عليك ، إن أقبل ، أقبلت معه إلى الحكمة ، وإن أدبر أدبرت معه إلى الحجاب ، فجز من يقبل ويدبر ، فجزت فقال لي : جزت الخطر» .

ويجيء القلبُ ، بوصفه الوسيلة الأرقىٰ والأشمل للمعرفة ، والذي يتناسب مع مرحلة «الوقفة» ، التي تتحقق بها ذاتُ «العارف» تحققاً لا مزيد عليه .

استمع إلى النِفَّري يقول[2] :

---

٤ ـ «المخاطبات» ، «مخاطبة ١٣» ، ص ١٦٣ ، مخاطبة ٣٠ ص ١٨٥ .

١ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٢١٤ ، ص ٧١٢ ـ ٨١٢ .

٢ ـ «نصوص صوفية غير منشورة» ، ص ٣١٤ وما بعدها

«.. إن القلبَ منظرٌ للحق في العبد، لا ينظر إلى سواه فحطت حكومة النظر إليه تقلبياً فيه على حكم الهيبة لأن الحق سبحانه ما نظر إلى شيء إلا أخشعه له، فأوجد القلب بعين هذا التقليب، وحجب القلبَ بالنظر إليه عن النظر إلى السوى. فهو غاض عن الكل.. فلما رأى الكل غضه عنه ونظر إلى سواه من عقل ونفس وطبع.

ويقول:

«.. وإنما خص القلب بالخواطر، لأن حكمها فيه أقوى والقلب مقيل للخواطر تتبوأ فيه، والعقل طريق للخواطر تجوز به وتعبره، والنفس والطبع فريسة الخواطر».

ومنهج الشهود الذوقي، منهج يدرك به الصوفي الحقيقة العليا، الله إدراكاً ذوقياً مباشراً، ولا مدخل فيه لاستدلال عقلي، وهو المنهج المسمى أيضاً بالكشف الصوفي[1].

ويستخدم برجسون اسم الحدس للتعبير عن منهج الكشف الصوفي، وهو يوضح هذا المنهج عند الصوفية قائلاً[2]:

«إن ما هو مطلق لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق الحدس، وأما كل ما عداه فهو وليد التحليل، ونحن نطلق هنا لفظ الحدس على تلك المشاركة الوجدانية التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع، لكي تتطابق مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة وبالتالي مع ما فيه من فردية لا يمكن التعبير عنها، وعلى العكس من ذلك نجد أن التحليل هو تلك العملية التي ترجع الموضوع إلى عناصر معروفة من ذي قبل، أعني عناصر مشتركة بينه وبين غيره من الموضوعات».

أما برتراندرسل، فإنه ليس لديه الرغبة في القول بأن البصيرة ليست حقيقية، وإنما كل ما يرغب في تأكيده، أن هذه البصيرة لا شاهد عليها وغير

---

١ - «ابن عطاء الله السكندري وتصوف»، ص ٢٧٥.

٢ - Bergson (H.)'La pensie et Mouvant, Paeis, 1946, Ch. VI, Introcuction a la Metaphysique, P. 181.

مدعمة مما يجعل منها ضماناً غير كاف للصدق ، وذلك على الرغم من أن معظم ما هو أكثر الأشياء صدقاً ـ وهذه حقيقة ـ قد أوحته إلينا هذه البصيرة»[1] .

وموقف رسل هنا بصدد البصيرة ـ كمنهج للمعرفة الكشفية ـ غير سليم من الناحية العلمية ، وذلك لأن الإدراك الصوفي ، إدراك ذاتي ، ولا يمكن أن يكون متصفاً بالعمومية ، ولكي يحكم الباحث علة هذا النوع من الإدراك ، حكماً علمياً لا بد له من أن يقوم بتجربته ، وبعبارة أخرى ، لا بد له من أن يتصوف حقاً حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الخاص[2] .

ويوضح نيكلسون منهج المعرفة الكشفية عند الصوفية بقوله[3] :

«. . إن هذه المعرفة ، معرفة مباشرة لله ، تؤسس على البصيرة أو الرؤيا الكشفية ، ولا تكون نتيجة لنسق علمية ، وتعتمد كلية على الإرادة والفضل الالهي الذي وهبه الله نعمة منه لهؤلاء الذي يسطع على القلب ، ويفيض على البشر المهيأ له ، في إشعاعاته التي تبهر البصر» .

٣) مرتبة العلم :

أ ـ «العلم مرتبة الأمر والنهي الالهين» :

يمثل العلم عند النِفَّري روح الحياة ، أي أن الحياة إن لم يصحبها علم كانت حيوانية بهيمية ، وإن صحبها العلم كانت إنسانية ، فالعلم هو الذي يرقى صاحبه عن درجة الحيوانية ، فهو روح الحياة .

يقول النِفَّري :[1]

---

١ ـ أنظر ، الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، «نظرة إلى الكشف الصوفي» بحث نشر بمجلة الفكر المعاصر ، العدد الرابع والثلاثون ، ديسمبر ١٩٦٧ م ، ص ٣٦ .

٢ ـ انظر «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٢٣٥ .

٣ ـ 'The Mystics of Islam' P. 71.

١) «المواقف» ، موقف «الوقفة» ، ص ١٢ .

ومرتبة العلم عنده هي مرتبة أمْر والنهي الالهيين ، يقول :[1]

« العلم كله أمر ونهي »

وعلة هذا ينبغي على السالك ـ في مرتبة العلم ـ أن يلتزم بما أمر به الله عز وعلا ، وبما نهى عنه .

ويرى صوفُينا النِفَّري أن « الاسلام » هو التسليمُ لله دون معارضة ، وهو الاتباعُ لا الابتداع ، هو السلوك المستقيم ، هو معرفةُ الحدود والأحكام هو النهلُ من ينبوع المعارف دون شبع أو روى أو توقف ، هو قبل وبعد كل شيء التخلقُ بأخلاق الله تعالى قولاً وفعلاً ، فلا قول ولا فعل ولا حكم قبل وبعد قول الله وفعل الله وحكم الله .

وحول هذا المعنى يقول النِفَّري[2] :

« أوقفني في الاسلام ، وقال لي : هو ديني فلا تبتغ سواه فإني لا أقبل ، وقال لي هو أن تُسلِّم لي ما أحكم لك ، وما أحكم عليك ، ولا تطلب على حقي عليك دليلاً من قبل نفسك ، فإن نفسك لا تدلك على حقي أبداً ، قلت كيف لا أعارض ، قال : تتبع ولا تبتدع ، قلت فكيف أتبع ، قال تسمع قولي وتسلك طريقي ، قلت كيف لا أبتدع ، قال لا تسمع قولك ، ولا تسلك طريقك ، قلت ما قولك ، قال كلامي ، قلت أين طريقك ، قال أحكامي ، قلت ما قولي ، قال تخيرك ، قلت ما طريقي قال تحكمك ، قلت ما تحكمي ، قال قياسك ، قلت ما قياسي ، قال عجزك في علمك » .

وحقيقةَ أن النِفَّري ينبه على ضرورة أن يُحب العبدُ ما أحبه الله تعالى ، وأن يبغض ما أبغضه تعالى ، حتى وإن بدا ما يحبه بغيضاً له ، أو بدا ما يبغضه قريباً إلى نفسه ، متزيناً له ، يقول :

---

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٣٠٠ .

٢) « المواقف » ، موقف « الاسلام » ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

٣) « المخاطبات » ، مخاطبة ٢٥ ، ص ١٨١ .

« يا عبد أحبب ما أحببت وإن تمقت إليك ، يا عبد أبغض ما أبغضت وإن تحبب إليك ، وتزين لك ألا تبغض داراً أحبائي فيها تحت التراب » .

وعلى « السالك » في مرتبة العلم أن يضعَ الموعظةَ الالهيةَ نصب عينيه دائماً ، فلا يغفل عنها نهاراً أو ليلاً ، يقظةً أو مناماً ، يقول صوفينا في ذلك[٢] :

« وقال لي : اجعل موعظتي بين جلدك وعظمك ، وبين نومك ويقظتك » .

أي لا تأخذ موعظتي بأطراف أصابعك ، بل مكّنها منك ، واعمر بها نومك ويقظتك[٣] .

ويرى النِفَّري ضرورة طاعة أوامر الله ونواهيه ، دون انتظار لعلم الحكمة وراءها ، ودون الجدل فيها ، وذلك أن انتظار العلم بالأمر تسويفٌ يقول :

« وقال لي : إذا أمرتك فجاء عقلُك يجول فيه فانفه ، و إذا جاء قلبُك يجول فيه فاصرفه ، حتى تمضي لأمري ، ولا يصحبك سواه ، فحينئذ تتقدم فيه ، وان صحبك غيره أوقفك دونه ، فعقلك يوقفك حتى يدري ، فإذا درى رجع ، وقلبك يوقفك حتى يدري فإذا درى مّيل » .

وهنا يربط النِفَّري بين العقل والترجيح ، وبين القلب والميل ، فالعقل كمالٌ في النفس وبه يقع الفكر ، وثمرته الترجيح . والقلب قوةٌ طبيعية تميل بالنفس إلى الشهوات الحيوانية .

ويقول التلمساني شارح المواقف[٢] :

« إن انتظار العرضيات تبطل العزيمة في الأمر ، إما بتأويل يخصص عمومه أو يقيد اطلاقه ، أو توقفه على شرط يبطىء حصوله ، وذلك كله من فعل هوى النفس لتخلص من التكليف في البعض إذا عجزت عند الكل ، فطرقات العلم

---

٢) « المواقف » ، موقف « الموعظة » ، ص ١٢٣ .
٣) « شرح المواقف » ، ص ١٥٦ / أ .
١) « المواقف » ، موقف « الأمر » ، ص ٢٩ .
٢) « شرح المواقف » ، ص ٥٧ / أ .

تأويلات ، والتأويلات كثيرة الاتساع ، والاتساع كثير المخارج إلى ضد المقصود من الأمر والخلاف يقتضي الجدل ، وما أهلك أمة من الأمم أوتوا الجدل » .

ومعنى ذلك أن الايمان الحق بالله تعالى يقتضي تنفيذ أوامره ، واجتناب نواهيه ، دون السؤال عن الحكمة وراء ذلك ، فانتظار علم الأمر أشراطٌ على الله تعالى في عبادته أن يبدي مراده في أمره ، والوقوف مع الشرط عبودية للشرط نفسه ، لا لصاحب الشرط .

استمع إلى النِفَّري يقول[1] :

« أوقفني في الأمر وقال لي : إذا أمرتك فامض لما أمرتك ولا تنتظر به علمك ، إنك أن تنتظر بأمري علم أمري تقص أمري » .

وهو يقول أيضاً[2] :

« وقال لي إذا لم تمض لأمري أو يبدو لك علمه فلعلم الأمر أطعت لا للأمر ، وقال لي امض لأمري إذا أمرتك ، ولا تسألني عن علمه ، كذلك أهل حضرتي من ملائكة العزائم يمضون لما أمروا به ، ولا يعقبون فامض ولا تعقب تكن مني وأنا منك » .

فملائكة العزائم تمضي بأمر ربها عز وعلا ولا تعقب ، ويفسر لنا النِفَّري كيفية « نفاذ » الأولياء في أمره تعالى ، بما معناه أنهم رضوا به تعالى بدلاً من كل علم ومن كل علم ومن كل عاقبة ، فكان تعالى صاحبهم الذين استغنوا به عن « السوى »[3] .

فالسلوك إلى الله تعالة مؤسسٌ عند النفري على أصل ثابت ، وهو أن العبدَ يُسلم نفسَه إلى ربه تعالى ، ولا يجوز له بعد ذلك أن يتأَوَّل فيما نفع ، فإنه فيما بعد يجدُ الحقّ تعالى قد خلّصه مما لا يقدر التأويل أن يخلصه منه ، وعلى هذا ينبغي

---

١) « المواقف » ، « موقف الأمر » ، ص ٢٨ .

٢) نفسه ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

٣) انظر : « المواقف » موقف « الأمر » ص ٢٩ ـ ٣٠ ، موقف « المراتب » ، ص ٨٧ .

للسالك أن يجعل الله تعالى صاحبه ، ولا يعتمد على عقله وعلمه اللذين يتطلبان الجدل ، ومناقشة الحكمة وراء الأمر والنهي الالهيين ، الأمر الذي يؤدي إلى التحير والبعد عن الطاعة .

وهنا ينهي صوفينا عن القياس والتأويل ، لما فيهما من تسوية بين قوله تعالى وقول العبد ، يقول[4] :

« وقال لي : إن سوّيت بين قولي وقولك ، أو سوّيت بين حكمي وحكمك فقد عدلت في نفسك ، قلت لا حكم إلا لقولك وفعلك ، قال فقهت » .

وهو قول أيضاً في نفس المعنى :[1]

« . . وأوقفني في مقامه الذي لا ستر فيه وقال لي : إن لربك عبيداً لحضرته إذا حادثهم لا يستفهمون ، أيجادلون ، وإن لربك عبيداً ، إذا يمرهم لا يهمون أيهمون ، وقال لي من هم في الأمر ، أبلس بين تقديمه وتأخيره ، ومن استفهم في الحديث عارض بين ثبته ومحوه » .

أي أن العبدَ الحق هو من ينطلق إلى تنفيذ الفعل لحظة الأمر ، لا يستفهم ، ولا يجادل ، ولا يهم شأنه شأن ملائكة العزائم .

خلاصة الأمر أن النِفّري يرى ضرورة تنفيذ أمر الله دون مناقشة لأن المناقشة جدل ، والجدل يبعد العبد عن الطاعة ، وقوة الايمان هو اليقين ، والمراد باليقين الايمان الصرف ، وأن لا تنتظر بالأمر الالهي علمه .[2]

ومن قوى يقينُه ثبت على الطاعة . وإلا فلا . ومن علامات الثبات أنه لو أراد ملحدٌ أن يفتن العبدَ في دينه بإكراه ، لم تختلج في قلبه مفارقة طاعة ربه تعالى .

يقول النِفّري في هذا المعنى :[3]

---

٤) « المواقف » ، موقف « الاسلام » ، ص ١٣٩ .

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢١٠ ، وأيضاً « المواقف » ، موقف « المراتب » ، ص٨٧ .

٢) انظر : « المواقف » ، موقف « المطلع » ، ص ٣٢ .

٣) نفسه ، ونفس الموقف ، ص ٣٢

« وقال لي : من علامات اليقين الثبات ، ومن علامات الثبات الأمن في الورع » .

فالتصوف عند النِفَّري قائمٌ على الشريعة ، وما تتطلبه من أعمال العبادات والطاعات ، وهو يكره الجدل في مسائل الدين ، والتذكرة عنده لا تثبت إلا بطاعة الأمر ، ولا تستقيم إلا بطاعة النهي ، ومن لا يأتمر في نفسه بأوامر الطاعة ، ولا ينته في نفسه بزواجر النهي عن المعصية لا يثبت له أن يذكر غيره ، ولا يستقيم أن ينبه عن المنكر سواه ، واستمع إلى النِفَّري يقول حول هذا المعنى :[1]

« أوقفني في التذكرة وقال لي : لا تثبت إلا بطاعة الأمر ولا تستقيم إلا بطاعة النهي » .

« يا عبد : فقهتك فتأولت ما أنت مني ، ولا أنا منك ، يا عبد : أصل المعصية لم ، وأصل الطاعة سقوط لم » .

وما يقول به النِفَّري في هذا الصدد موافقٌ لما قال به بعض الصوفية السابقين عليه كمعروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ إذ يقول :[2]

« إذا أراد اللهُ بعبد خيراً فتح عليه باب العمل ، وأغلق عنه باب الجدل ، وإذا أرادذ اللهُ بعبد شراً أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل » .

ب ـ العلم مرتبة « عبور » لا مرتبة « ثبات » :

ويرى النِفَّري أن العالِم لا يستدل حقيقة على وجود الله عز وعلا ، ذلك أنه ـ أي العالِم ـ يعتمد على المبصرات والمعقولات ، أي ينحصر العلم في دائرتين :

الأولى : تمثل الادراك الحسي .

والثانية : تمثل الادراك العقلي .

والله تعالى لا ينحصر في أيها ، فضلاً عن غيرهما ، يقول النِفَّري :[3]

---

١) « المواقف » موقف « التذكرة » ، ص ٢٦ ، و« المخاطبات » مخاطبة ١٥ ص ١٦٥ مخاطبة ٢٥ ، ص ١٨١ ، ٢٦ ص١٨٢ .

٢) السلمي : « طبقات الصوفية » ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م ص ٨٧ .

٣) « المواقف » ، « موقف البصيرة » ، ص ٥٦ .

« أوقفني في البصيرة وقال لي : قصرت العلم عن معيون ومعلوم ، وما أنا معيون للعيون ، ولا أنا معلوم للقلوب » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[1]

« وقال لي : أنا القريب الذي لا يحسه العلم ، وأنا البعيد الطي لا يدركه العلم » .

فالعلم عنده يُطلق ويُراد به مدركات الحس ، ومدركات العقل ، وقوله « لا يحسه العلم » أي لا يدركه الحس ، والحس إنما يدرك القريب ، ولذلك نسب الأمر فيه إلى الحس فقال « لا يحسه » .

وإذا كان بوسع العالم أيضاً إدراك أمور تبدو بعيدة عن مدركات الحس ، فالله تعالى أبعد من أن يصل إليه عقل العالم ، ولذلك قال :

« وأنا البعيد الذي لا يدركه العلم »

والله عز وعلا ، كما يقول النِفَّري ، يُستَدل به ، ولا يُستدَل عليه ، فهو برهانُ كل شيء ، لأنه الحق المطلق ، ومن قصور النظر أن نطلب على الله برهاناً ، وأن نلتمس له الدليل من عالم البطلان .

فالحق تعالى هو الذي يُخرِج الأشياء إلى عالم ـ الظهور والعيان ، فالأشياء تعتمد عليه في ظهورها ، وهو لا يعتمد عليها في ظهوره ، فهو تعالى برهانها ، وهي لا تصلح أن تكون برهانه .

تعالى ربنا على أن نبرهن عليه ، وبم نبرهن عليه ، والكل منه وإليه ، قائمٌ به متوقف عليه ، لا يحتويه الحرف ، ولا المعنى ولا الصورة ، ولا الشكل ، ولا الزمان ، ولا المكان ، فهو تعالى متعال على كل هذا ، وعلى كل ما نعلم ، فلا يصح أن نحصره في مظهر أو مظاهر ، لأنه الظاهر وليس المظاهر ، وفرق بين الظاهر والمظاهر .

---

١) « المواقف » ، « موقف الدلالة » ، ص ٦٩ .

فالظاهر يظهر في المظاهر دون أن تحصره أو تحتويه أو تستنفذه فهو يتجلى فيها بصفاته ، وأسمائه التي لا حصر لها ، وأما المظاهر فهي وحدات محدودة ، هي شتيت من أجزاء ، يتجلى من خلفها حكم الأسماء والصفات الالهية .

وقد أبان النِفَّري عن كل هذه المعاني بقوله :[1]

« يا عبد قل إنني أنا الله من عندي أتى ماأتى ، ومن عندي أتى الليل ، ومن عندي أتى النهار ، ومن عندي أتى تصريف ما أتى » .

« يا عبد اصحبني إلي تصل إلي » .

والاستدلال عليه تعالى لا يكون بالكون بل به تعالى ، ذلك أَنَّ الكونَ مختلفٌ ، متغير ، ولاختلاف والتغير لا يدلان عليه تعالى . يقول النفًري :[2]

« وقال لي : يا مختلف لا تستدل بمختلف »

والعلم ، سواء أكان بالمنقول أو بالمعقول ، حجابٌ ترفعه المعرفة وحجابية العلم تأتي من أن العالِم يثبت لنفسه آنيّة تقبل وترفض ، وعلى هذا فمرتبة العلم تأتي من أن العلم « لا تصلح لأن تكون هدفاً للسالك ، بل هي مجرد وسيلة إلى غاية أبعد منها هي المعرفة ، فالعلم مرتبة « عبور » لا مرتبة « ثبات » ، وبالتالي نجد النِفًري ينبه دائماً على ضرورة تجاوز مرتبة العلم إلى ما فوقها ، أي إلى المعرفة ثم إلى الفناء ، الكامل عن السوى .

يقول النفًري حول هذا المعنى :[1]

---

١) « المخاطبات » ، مخاطبة ٥٥ ، ص ٢٠٨ ، وانظر أيضاً مخاطبة ٣٤ ، ص ١٨٨ ، مخاطبة ٥٦ ص ٢١٠ . « نصوص صوفية غير منشورة » ص ٢١٤ ، ٢٣٢ ، ٢٣٩ ، والمواقف ، موقف « التذكرة » ص ٢٨ ، موقف « المحضر والحرف » ، ص ١٥٥ .

٢) « المواقف » ، موقف « رؤيته » ، ص ١٠٢ .

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ٢ ص ٢٠٨ ، راجع أيضاً : « المخاطبات » مخاطبة ١٧ ، ص ١٦٨

« وقال لي : لا تبن بيتك في العلوم ، أين تبني ، إن بنيت في الظاهر هدمه الباطن ، وإن بنيت في الباطن ، هدمه الظاهر ، وإن دخلت العلوم فادخلها عابراً إنما هي طريقٌ من طرقاتك ، فلا تقف فيه » .

وقبل أن يتحدث النِفَّري عن المعرفة الحقّة ، يتحدث عن مرتبة هي حدٌ بين العلم والمعرفة ، ويسميها « معرفة المعارف » .

٤) « معرفة المعارف » :

هي مقام فوق مقام العلم ، ودون مقام المعرفة ، وذلك لأنَّ المعرفةَ هي معرفةُ الله تعالى من مراتب أسمائه وصفاته وأفعاله على التدريج ، فنسبتها إلى الله تعالى ، وأما « معرفة المعارف » فهي معرفة تلك المعرفة ، فنسبتها إلى صور معرفة الله تعالى ، لا إلى الله عز وعلا .

« فمعرفة المعارف » إذن برزخٌ بين العلم الحجابي ، ومعرفة الله تعالى ، والبرزخُ حدٌ ، فهي حدٌ بين الظاهرِ والباطن ، والظاهر هو العلم ، والباطن هو المعرفة ، ولذلك تعرّض فيها النِفَّري لذكر صور العلم ، وصور المعارف ، يقول :[1]

« وقال لي : لا يعبر عني إلا لسانان ، لسان المعرفة ، آيته إثبات ما جاء به بلا حجة ، ولسان علم آيته إثبات ما جاء به بحجة » .

فلسان المعرفة يهدي إلى الأسماء بنور التجليات ، وآيته أنه شاهد بنفسه ، لا يحتاج إلى إثبات حجة عليه ، وأما لسان العلم وهو « علم المنقول والمعقول » فعلامته إثبات ما جاء به بحجة أي بدليل .[2]

ويرى النِفَّري أن « معرفة المعارف » هي في الحقيقة سبب الجهل الحقيقي ، لأنها صور العلوم ، وصور المعارف ، يقول :[3]

---

١) « المواقف » ، موقف « معرفة المعارف » ، ص ١٩ .

٢) راجع : « شرح المواقف » ، ص ٤٦ / أ .

٣) المواقف ، « موقف معرفة المعارف » ، ص ١٩ .

« أوقفني في معرفة المعارف وقال لي : هي الجهلُ الحقيقي من كل شيء بي »

وقلنا أن العلم عنده هو الذي ينقل صاحبه من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية ، ولكن لا بد للعلم من أن يظفر بالحكم ، أي يصير علماً نافعاً ، وصاحب مقام « معرفة المعارف » هو الذي يظفر بالحكم ويثبت في العلم ، فهو بمنزلة من شهد أنَّ المقصودَ من العبادة هو جمع القلب على الحق تعالى ، فيدع ما سواه من المعترضات الخاطرة .

واستمع إلى النِفَّري يقول :[1]

« وقال لي قف في معرفة المعارف ، وأقم في معرفة المعارف تشهد ما أعلمته ، فإذا شهدته أبصرته ، وإذا أبصرته فرقت بين الحجم الواجبة ، وبين المعترضات الخاطرة فإذا فرقت ثبت وما لم تفرق لم تثبت » .

وهو يقول أيضاً :[2]

« وقال لي : إذا عرفت معرفة المعارف ، جعلت العلم دابة من دوابك ، وجعلت الكون كله طريقاً من طرقاتك » .

أي يكون العلمُ بيدك تملكه ، وتتعرف فيه ، فتركبه وتصل به إلى حيث تحب أنت ، أي أن العلم لا يحكم عليك بخلاف الجاهل بمعرفة المعارف ، والكونُ أيضاً يصيرُ طريقاً لصاحب مقام « معرفة المعارف » ، يسلكها إلى الله تعالى ، فإن التجليات في الكون تنقل السالك منها إلى المكون .

فمعرفة المعارف ، مقامٌ دون مقام المعرفة ، وهي حدٌ بين العلم والمعرفة ، أي بين الظاهر والباطن ، وصاحب مقام « معرفة المعارف » هو الذي يظفر بالحكم ، ويثبت في العلم ، وذلك بتجاوزه الخواطر التي تعترض طريقه إلى الله تعالى .

* * *

١) المواقف « موقف معرفة المعارف » ، ص ٢٠ .
٢) نفسه ، ص ١٩ .

٥) المعرفة والعلم :

قلنا إن العلم عند النِفَّري هو الذي ينقل صاحبه من مرتبة الحيوان إلى مرتبة الإنسانية ، ولكن لا بد للعلم أن يصير علماً نافعاً ، والذي يجعله كذلك هو المعرفة ، فهي هنا روح العلم .

يقولُ النِفَّري :[1]

« وقال لي المعرفة روح العلم ، والعلم روح الحياة »

فالمعرفةُ عند صوفينا مقامٌ أسمى من مقام العلم ، وهي باطن العلم ، ويؤكد هذا المعنى فيقول :[2]

« وقال لي صاحب العلم إذا رأى صاحب المعرفة آمن ببداياته وكفر بنهاياته » .

ومبادىء المعرفة هي العمل الصالح ، وهو من العلم ، وبالتالي فصاحب العلم يؤمن ببدايات صاحب المعرفة ، إذ هي من مدركات عقله ، وأما نهايات صاحب المعرفة ، فما هي في طور العلم ، لأنها أمورٌ غير العمل الذي يدل عليه العلم ، وبالتالي فصاحب العلم يكفر بنهايات صاحب المعرفة .[3]

على هذا نجد النِفَّري يقسم « السالكين » إلى الله تعالى إلى ثلاثة : العُبَّاد ، والعلماء ، والعارفون . يقول :[4]

« وقال لي : أوليائي الواقفون بين يدي ثلاثة ، فواقفٌ بعبادة أتعرف إليه بالكرم ، وواقفٌ بعلم أتعرف إليه بالعزة ، وواقفٌ بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة » .

فهو هنا يشرح لنا كيف يتعرف الحق تعالى إلى كل طائفة منهم بحسب مقامها منه تعالى ، فأما أولاً : فالعُبَّاد الذين عرّفهم الله تعالى نفسَه بأسباب فضله ، أي أنهم يعبدون الله تعالى راجين الظفر بجنته .

---

١) « المواقف » ، « موقف القفة » ، ص ١٢ ، وأيضاً : « موقف المراتب » ص ٨٨ .
٢) نفسه ، موقف « المراتب » ، ص ٨٨ .
٣) راجع ، « شرح المواقف » ، ص ١٢٥ / أ .
٤) المواقف ، « موقف الكبرياء » ، ص ٤ ، وأيضاً : « موقف المطلع » ، ص ٣٤ .

وأما الطائفة الثانية ، وهم « العلماء » فهؤلاء عرّفهم الله نفسه بأسباب عظمته ، أي أنهم لا يستطيعون أن يدركون الله العظيم الذي عنه يبحثون ، ويؤكدون أن معرفة ذاته تعالى فوق طاقة الادراك فيكتفون من معرفته تعالى بهذا القدر ، فقد تعرّف إليهم بالعزة من قولهم عز وجود الشيء إذا تعذر .[1]

وأما الطائفة الثالثة ، وهم « العارفون » ، فهؤلاء يعرفهم الله نفسه بأسباب الجذب ، أي أن الشكر قد ملكهم ، وأمسك بزمامهم وهؤلاء سالكون بالله تعالى لا بأنفسهم ، وطريقهم الذكر لا الفكر ، وهذا هو معنى قوله : « وواقف بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة » .

وعلى هذا فمرتبة « العارف » عند النِفّري تفضل مرتبة « العالِم » وهو في هذا يختلف عن بعض صوفية الاسلام الذين ذهبوا إلى القول بأن مرتبة « العالِم » تفضل مرتبة « العارف » :

ذهب إلى ذلك كلٌ من الجُنيد المتوفي سنة ٢٩٥ هـ ، وابنُ عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ ، يقول الجنيد :[2]

« . . العلم أرفع من المعرفة ، وأتم وأشمل وأكمل تسمى الله بالعلم ، ولم يتسم بالمعرفة ، وقال تعالى : ﴿ والذين أوتوا العلم درجات ﴾ ثم لمّا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم خاطبه بأتم الأوصاف ، وأكملها وأشملها للخيرات فقال : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ ولم يقل « فاعرف » لأن الإنسان قد يعرف الشيء ولا يحيط به علماً ، وإذا علمه وأحاط به علماً فقد عرفه » .

ويقول ابن عربي ، في أن العارف دون العالم منزلة :[1]

« . . أن الله تعالى يقول في صاحب موسى عليه السلام » ﴿ وعلمناه من لدنيا علما ﴾ وهو علم الالهام ، فالعالم أيضاً صاحب الهام وأسرار ، وقوله تعالى : ﴿ إنما

---

١) انظر : « مختار الصحاح » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، باب « عز » ، ص ٤٢٩ .

٢) الحلاج : « الطواسين » ، نشرة ماسينيون ، بدون تاريخ ، ص ١٩٥ .

١) ابن عربي : « مواقع النجوم ، ومطالع أهلة الأسرار والعلوم » ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٥ هـ ، مطبعة السعادة ، ص٢٥ .

يخشى الله من عباده العلماء ﴾ فالعالم أيضاً صاحب خشية ، وقوله تعالى : ﴿ وما يعقلها إلا العالمون ﴾ فالعالم أيضاً صاحب الفهم عند الله ، وقوله ، تعالى : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ فالعالم هو الراسخ الثابت الذي لا تزيله الشبه ولا تزلزله الشكوك لتحققه بما شاهد من الحقائق بالعلم .

ويقول ابن عربي أيضاً في سمو وشرف صفة « العلم » :[1]

« فما أشرفها من صفة حبانا الله بالحظ الوافر منها ، وكيف لا يفرح بهذه الصفة ، ويهجر من أجلها الكونان ، ولها شرفان كبيران عظيمان ، الشرف الأول : أن الله تعالى مدح بها نفسه ، والشرف الثاني : أنه تعالى : مدح بها أهل خاصته من أنبيائه وملائكته ، ثم مَنّ علينا سبحانه ، ولم يزل مَانّاً ، بأن جعلنا ورثة أنبيائه فيها ، فقال صلى الله عليه وسلم :

« العلماء ورثة الأنبياء »

فلأي شيء يا قوم ننتقل من اسم سمانا الله تعالى به ونبيه إلى غيره ، ونُرجّحه عليه ، ونقول فيه عارف وغير ذلك والله ما ذاك إلا من المخالفة التي في طبع النفس ، حتى لا نوافق الله تعالى فيما سماها ورضيت نقول فيه عارف » .

* * *

٦) « العارف بين الحق والخلق » :

والعارفُ عند النِفَّري هو الذي فنى عن بعض رسومه وبقى بالبعض الآخر ، فهو بما فنى منه يعد من الخواص ، وبما بقي منه يعد من العوام وجانب المعرفة فيه هو جانب الحق لا جانب الخلق ، وعلى هذا يكون العارف موزعاً بين الحق والخلق ، فتارة يتعلق بالحق لما وصل إليه من شهوده تعالى ، وتارة يتعلق بالخلق لما بقي فيه من رسمه ، وحول هذا المعنى يقول النِفَّري :[2]

« وقال لي العارف مكاتب » .

---

١) نفسه ، ص ٢٦

٢) « المواقف » ، موقف « الوقفة » ، ص ١٤

أي انه فني عن بعض رسمه ، وبقي بالبعض الآخر ، فهو مُكاتَب ، بقدر ما بقي منه من رسم .[1]

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[2]

« وقال لي استعذ بي من شر ما يعرفني منك »

فالجزء العارف منه ، رسقٌ من الرسوم ، واستعاذته به تعالى تكون من الرسوم ، أي من السوى .

ويقول النِفَّري في أن « العارف » ينسب لنفسه بعض العمل ، وبالتالي لم يفن عن السوى كلية ، وإنما هو موزع بين الحق والخلق :[3]

« المعرفة طريق بعض العمل »

وجانب المعرفة في « المعارف » هو جانب الحق ، لا جانب الخلق ، استمع إليه يقول :[4]

« وقال لي : إن راعيت شيئاً من أجله أو من أجلك ، فما هو من المعرفة لا أنت من المعرفة » .

وهو يقول أيضاً :[5]

« وقال لي : خل المعرفة وراء ظهرك تخرج من النسب ، ودم لي في الوقفة تخرج من السبب »

أي فارق المعرفة ، واجعلها وراء ظهرك ، تفارق السبب بالكلية وإذا كان العارفُ موزعاً بين الحق والخلق ، فلا بد وأن يكون فيه بقايا الشرك لأنه لم

---

١) « قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ المكاتب عبد ما بقى عليه شيء وقال زيد بن ثابت : ما بقى عليه درهم ، وقال ابن عمر : هو عبد إن عاش وإن مات ، وإن جنى ما بقى عليه شيء » . (صحيح البخاري ، الجزء الثاني ، دار احياء الكتب العربية ص ٨٥ ـ ٨٦) .

٢) « المواقف » ، موقف « الحجاب » ، ص ٧٧ .

٣) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٨٤ .

٤) « المواقف » ، « موقف الأدب » ، ص ١٧

٥) « المواقف » ، « موقف الأدب » ، ص ١٧ .

يتخلص بعد من السوى ، فهو لم يفن بعد عن ثنوية عارف ومعروف ، وبالتالي استحق التوبيخ من الحق تعالى ، وإلى هذا المعنى يشير النِفَّري قائلاً :[٢]

« وقال لي يا عارف أرى عندك قوتي ، ولا أرى عندك نصرتي ، أفتتخذ إلهاً غيري » .

أي أن العارف يسمع ويبصر بسمع الله تعالى وبصره ، وهذا معنى « أرى عندك قوتي ، ولكنه لم يتخلص بعد من ثنوية « عارف ومعروف » وهذا معنى « ولا أرى عندك نصرتي » ومن هنا استحق التوبيخ في « أفتتخذ إلهاً غيري » .[٣]

ويؤكد صوفينا هذا المعنى بقوله :[٤]

« وقال لي : يا عارف أرى عندك حكمتي ولا أرى عندك خشيتي أفهزئت بي »

والخوف والخشية في العلم ، وقد يجاوزهما العارفُ بالحكمة التي بها يرقى عن ظاهر العلم ، وقوله : « أفهزئت بي » معناه أن حال العارف فيما يبدو شبيهة بحال « المستهزىء » لكونه في الغالب يفتر عن الأعمال الظاهرة ، وهي العبادات تشاغلاً بالأحوال الباطنة ، وهنا يمكن القول أَنَّ النِفَّري حريصٌ على أداء العبادات ، وعلى ضرورة ألا يتشاغل العارف بالأحوال الباطنية ناسياً العبادات .

وفي هذا يقول أيضاً :[١]

« يا عارف أرى عندك دلالتي ، ولا أراك في محجتي »

والدلالة هنا كون العارف يستدل به تعالى ، خلاف العالِم الذي يستدل عليه تعالى ، فالعارف ليس في المحجة ، وإن كان لديه الدلالة الحقة ، والمحجة هي طريق العوام ، أهل العبادات .

---

٢) نفسه ، « موقف المطلع » ص ٣٣ .
٣) انظر : « شرح المواقف » ، ص ٦٢ / أ .
٤) المواقف ، « موقف المطلع » ، ص ٣٣ .
١) المواقف ، « موقف المطلع » ، ص ٣٣ .

وينتهي النِفَّري إلى القول أن العارف ، نظراً لأنَّه موزعٌ بين الحق والخلق ، نظراً لأنه لم يتخلص تماماً من أسر السوى ، لا يصلح للحضرة الالهية ، ذلك أن الطريق للحضرة هو المحو لا الإثبات ، يقول حول هذا المعنى :[٢]

« وقال لي : لا يصلح لحضرتي العارف ، قد بنت سرائره قصوراً في معرفته ، فهو كالملك لا يحب أن يزول عن ملكه » .

أي أن العارف لا يحب أن يغنى عن شيء تعرّف عليه ، فهو يُشبه الملك يكره زوال ملكه .

* * *

٧) « **المعرفة الالهية وهبية** » :

ويذهب صوفُينا إلى أنَّ الايمانَ بالله تعالى كامنٌ في الفطرة الانسانية منذ كانت البشرية والكائنات في عالم الذر ، يقول :[١]

« يا عبد لو لم أكتبك في العارفين قبل خلقك ، ما عرفتني في مشهود وجدك لنفسك » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[٢]

« وقال لي : قل لأوليائي قد خاطبكم قبل هياكلكم الطينية ورأيتموه ، وقال لكم هذا كون كذا فانتظروه ، وهذا فرأيتم كل كون أبداه رأى العيان ، فكذلك سترونه الآن » .

ويستند النِفَّري في هذه الفكرة إلى مصدرٍ اسلامي من القرآن الكريم ، يقول الله تعالى :[٣]

---

٢) « موقف محضر القدس الناطق » ، ص ١٠٦ .

١) « المخاطبات » ، مخاطبة ١ ص ١٤٥ .

٢) « المواقف » ، موقف « أدب الأولياء »؟ ، ص ١٠٥

٣) سورة الأعراف : آية ١٧٢ ، وأنظر أيضاً :

A. J. Arberry, «The Mawaqif and Maknatabatn, p. 251

﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين ﴾ .

وعلى هذا يرى صوفُينا أَنَّ معرفة النفس هي باب معرفته تعالى ، فمن لا طريق له إلى معرفة نفسه ، لا طريق له إلى معرفة ربه عز وجل ، يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[4]

« وقال لي : من سألك عني فسله عن نفسه ، فإن عرفها فعرّفني إليه ، وإن لم يعرفها ، فلا تعرّفني إليه ، فقد أغلقت بابي دونه » .

فالسالك لا يستطيع أن يعرف الله ، ولا أن يعرف شيئاً من أسرار الكون ، ما لم يجدها جميعا في نفسه ، وفي معرفته لنفسه ، كما هو على حقيقته ، معرفة الله ، وهو يعرف نفسه بمعرفة الله فالله أقرب إلى كل شيء من معرفة الشيء لنفسه . يقول :[1]

«وقال لي أنا أقرب إلى كل شيء من معرفته بنفسه» .

وقربه أو بعده تعالى ليس قرب مسافة ولا بعد مسافة ، وليس شيء من الموجودات أقرب إلى الله تعالى من شيء منها ، والقرب والبعد هنا قربٌ وبُعدٌ في المرتبة لا في المسافة ، وفي ذلك يقول النِفَّري[2] :

« وقال لي : أنا القريب لا كقرب الشيء من الشيء وأنا البعيد لا كبعد الشيء من الشيء .

وقال لي : القرب الذي تعرفه مسافة ، والبعد الذي تعرفه مسافة ، وأنا القريب البعيد بلا مسافة » .

---

٤) «المواقف» موقف « الدلالة » ، ص ٦٨ .

١) « المواقف ، موقف « الدلالة » ، ص ٦٨ .

٢) « المواقف » ، موقف « القرب » ، ص ٢-٣ .

وإذا كانت النفس الإنسانية ، عند النِفَّري ، تحتوي على المعرفة بالله بالفطرة ، وذلك لإيمانه التام بأن هذه النفس كانت موجودة في عالمٍ آخر قبل وجودها في هذا العالم ، فإنَّ المعرفةَ الالهيةَ في هذا العالم هبةٌ وعطيةٌ من الحق تعالي ، وليس كسباً للعبد .

فالمعرفةُ ليست سبيلاً لشهود مرتبة العزة الالهية ، وبالتالي من ظَنَّ أن بالمعرفة يصل إلى هذه المرتبة ، وجعل المعرفةَ عُدَّتَه ، فقد جانبه الصواب ، فإنَّ مقام الحق لا يُنال بسبب ، وبالتالي انهزم كل صاحب عدة ، أي من يعتمد على الأسباب ويظن أنه بذلك يتعرف على الله تعالى فهو خاطىء ، فالتعرف فضلٌ وهبةٌ من الله تعالى وليس كسباً للعبد .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[1]

«أين من أعد معارفه للقائي ، لو أبديت له لسان الجبروت لأنكر ما عرف ، ولمار مور السماء يوم تمور مورا» .

أي أين من ظن أن بالمعرفة يصل إلى شهود عزتي ، وجعل المعرفة عدته لو أبديت له ما يفنى عدته لأنكرها ، إما بأن يجملها فيكون فناء مستحكماً ، وأما بأن يشهد أنها غير نافعة في لقائه ، فينكر أنها عدة له ، و« لسان الجبروت » هو نطق العز نفسه ، فالجبروت هو ظهور العز لكن بقهر .[2]

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[3]

« وقال لي : كل أحد له عدة إلا الواقف ، وكل ذي عدة مهزوم » وهنا نجده يفاضل بين « الواقف » من جهة ، وبين « العالم والعارف » من جهة أخرى ، فالواقف ، وكما نسبته بعد ذلك ـ لا يعتمد على الأسباب في تعرفه على الله تعالى ، بل يعتمد عليه تعالى ، أما العالِم والعارف ، فكلاهما يعتمد على

---

١) « المواقف » ، موقف « العز » ، ص ١ .
٢) راجع ، « شرح المواقف » ، ص ٣ / ب .
٣) « المواقف » ، موقف « الوقفة » ، ص ١٤ .

الأسباب ، وإن كان اعتماد العالم عليها أكثر من اعتماد العارف ، ذلك أن « العالِم » عنده مرتبطٌ بالسوى كلية ، ويقول عنه أنه في « الرق » ، أما « العارف » ، كما سبق القول » موزعٌ بين الحق والسوى ، ويقول عنه أنه مُكاتَب .

فالعالِم والعارف يتخذان من الأسباب عدة لهما في التعرف على الحق تعالى ، و« الواقف » وحده هو الذي « تجاوز » السوى ، وتحرر من أسره تماماً ، وتعلق بالله تعالى وحده .

وحول هذا المعنى يقول النفَّري :(١)

« وقال لي : العالِم في الرق ، والعارف مكاتب ، والواقف حر » .

ونجد النِفَّري يحذر « السالك » أن يعتمد على ما قدم من الأعمال في الوصول إلى الله تعالى ، فهي ـ أي الأعمال ـ لا تفضل السفن الغريقة التي لن تصل به إلى شاطىء الأمان ، وعليه ن إن طلب الله ، أن يتوكل عليه وحده .

وهذه هي الفكرة التي يقوم عليها الرمز الذي أشار إليه النِفَّري في موقف البحر ، يقول :(٢)

« أوقفني في البحر ، فرأيت المراكب تغرق ، والألواح تسلم ، ثم غرقت الألواح » .

« فالعالِم » يعتمد على الأسباب اعتماداً كلياً في الوصول إلى الله تعالى ، ويظن أنه باعتماده على هذه الأسباب ، على اختلافها ، يمكنه الوصول ، وبدونها لا يتهيأ له هذا الوصول ، وهو أشبه براكب البحر الذي يعتمد على المراكب .

أما « العارف » فاعتماده على الأسباب أقل من اعتماد « العالِم » ذلك أنه يتعلق بالألواح وليس بالمراكب ، ولكن نهاية كل منهما هي الغرق .

وحاصل ذلك ، أن من يعتمد على الأسباب ، ويظن أنه بذلك يتعرف على الله تعالى ، فهو خاطىء ، وأن التعرف فضل وهبة من الله تعالى يهبه من يشاء من عباده .

---

١) « المواقف » ، « موقف الوقفة » ، ص ١٤ .

٢) نفسه ، « موقف البحر » ، ص ٧ .

ويقول صوفينا حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي : يا كاتب المعرفة لا بابانتك أبنتها فأجريتها ، ولا بتعجيمك عجمتها ففصلتها ، ولا بتفصيلك رتبتها فألفتها » .

أي أن المعارف هي واردات من قبل الحق تعالى ، لفظها ومعناها ، وليس للعبد ، من حيث علمه ، فيها شيء .

فمعرفة السالك بربه تكون به عز وعلا لا بالحرف ، ويعني النِفَّري بالحرف ، عالم الخلق ، وهو عالم الصور ، فالحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه ، فكيف يخبر عن ربه تعالى ، والحضرة الالهية لا يخبر عنها سواها ، والمخلوقات مقيدة ، متكثرة ، والحق تعالى مطلق واحد ، فكيف يخبر التقييد عن الاطلاق ، فلا أخبار صحيح إلا منه تعالى .

وفي نصوص النِفَّري الكثير الذي يؤكد هذه الفكرة ، استمع إليه يقول :[2]

« وقال لي : لا تسمع في من الحرف ، ولا تأخذ خبري عن الحرف ، وقال لي : الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه ، فكيف يخبر عني ، وقال لي : أنا جاعل الحرف والمخبر عنه » .

وهو يقول أيضاً :[3]

« وقال لي : قف من وراء الكون فرأيت الكون ، فسألت الكون ، فجهل الكون ، فسألت الجهل فجهل الجهل » .

والكون عبارة عن وجود الصور ، والواقف من وراء الكون هو الذي قطع النظر عن الابداء والبادي ، أي عن الأشياء ، ثم أن المسترشد من الكون أو من الجهل فإنه لا يظفر بجواب صحيح ، إنه لا مرشد حقيقة إلا الله تعالى وحده .[4]

---

١) نفسه ، « موقف القوة » ، ص ١٢٦ .

٢) « المواقف » ، موقف « ما لا ينقال » ، ص ٦٠ .

٣) نفسه ، موقف « الصفح الجميل » ، ص ٥٨ .

٤) وفي نصوص النفري الكثير الذي يؤكد هذه الفكرة ، راجع مثلاً ، ص ١٠٢ ، ص ٩٠ - ٩٤ من المواقف ، و« شرح المواقف » ، ص ١٢٧ / ب ١٣١ / ب .

وينتهي النِفَّري إلى القول ، أن معرفة الله تعالى متعذرة ولا يعرفه تعالى حق معرفته ، إلا هو ، يقول :[٢]

« وقال لي : لا أنا التعرف ، ولا أنا العلم ، ولا أنا كالتعرف ولا أنا كالعلم » .

أي أن شهود حضرته تعالى ، ليس هو ما تقتضيه المعرفة ، ولا ما يقتضيه العلم ولا هو كالذي تقتضيه المعرفة ، ولا كالذي يقتضيه العلم ، ذلك أن مدلول العلم يقتضي أن مع الحق في الوجود سواه وهو العالم ومدلول المعرفة يقتضي وجود عارف ، واستمع إليه يقول :[٣]

« وقال لي : طائفة أهل السموات ، وأهل الأرض في ذل الحصر ، ولي عبيد لا تسعهم طبقات السماء ، ولا تقل أفئدتهم جوانب الأرض ، أشهدت مناظر قلوبهم أنوار عزتي فما أتت على شيء إلا أحرقته ، فلا لها منظر في السماء فتثبته ، ولا مرجع إلى الأرض فتقر فيه » .

أي لن تستطيعوا رؤية أنوار عزتي بنور أفئدتكم ، على أساس أن الأفئدة أكثر رؤية ، وبصيرة من البعد العادي ، لأنكم ما أن قاربتم الرؤية ، إلا وجدتم أن كل شيء قد تلاشى ، وهذا أمر طبيعي لأني لم أثبت لكم أنوار معرفتي في سماء أو أرض ، أي لم أخضعها للادراك الحسي .

ويمكن أن نقول ، أن أنوار العزة أعلى وأسمى من أن تصل إليها رؤية الأفئدة ، وهنا يبدو لنا من خلال لغة النِفَّري تعاطف المولى عز وعلا مع عجز الانسان عن الوصول إلى معرفته تعالى ، ويبدو لنا أيضاً أن هناك جهداً إنسانياً مبذولاً بأقصى ما يكون البذل ، وبأوسع ما تكون أداة البذل ـ الأفئدة ـ ولكن المطلب عسير ، لأن المطلب هو واهب الأفئدة ، هو الله تعالى .

---

٢) « المواقف » ، موقف « العز » ص ٢ .
٣) « المواقف » ، موقف « العز » ، ص ١

فالذات الانسانية في أسمى أدواتها ، الأفئدة ، تعجز عن أن تصل إلى أنوار العزة الالهية ، لأنها ما أن ظنت أنها قاربت هذه الأنوار تلاشت أمامها ، ويؤكد هذا قولُ النِفَّري :[1]

« وقال لي : تعرفى الذي أبديته لا يحتمل تعرفى الذي لم أبده » .

أي أنَّ هناك جانباً بسيطاً تستطيع الذات الانسانية ، بمساعدة الله تعالى أن تقاربه ، ولكن يظل هناك قدر أوسع وأكثر إحاطة لا تستطيع الذات الانسانية أن تصل إليه ، ومعنى ذلك أن الذات الانسانية ، حتى ولو وصلت إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه ، لها حدود ، لا تستطيع أن تتعداها .

وهنا نستطيع التأكيد على القول بأنَّ النِفَّري بين الذات الالهية ، والذات الانسانية ، فهناك حدان ، ذات الهية تظل مطمحا لوصول الذات الانسانية ، وذات انسانية تطمح في الوصول ، ولكنها لا تستطيع لعجزها .

وهو يقول أيضاً ، في تعذر معرفته عز وعلا :[2]

« الهي بطنت كل باطنة على الجهل بمعرفتك ، لا تهتدي إليك المعلوم ، فيعرفك العالمون ولا تدل عليك الأعلام ، فيقصدك العارفون . فأنت أنت ، تعلم العلم ، ولا يعلمك ، وتعرف المعرفة ، ولا تعرفك ، لك المِنّة ، يسبق منك ، ولك الحجة بشواهد العجز عن حقك » .

ويقول :[1]

« وقال لي : فات وصفي الأوصاف ، فلا هو كما بلغت ، بلى هي كما أحاط »

ويحسم صوفُينا فكرتَه في تعذر معرفته عز وعلا بقوله :[2]

---

١) « المواقف » ، موقف « العز » ، ص ٢ .

٢) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٤٣ .

١) « نصوص صوفية غير منشورة » ص ٢٤٣ .

٢) « المخاطبات » ، مخاطبة ٧ ، ص ١٥٥

« يا عبد : شيء كان ، وشيء يكون ، وشيء لا يكون ، فشيء كان حبى لك ، وشيء يكون تراني ، وشيء لا يكون لا تعرفني معرفة أبداً » .

وعلى الجملة ، فإن النِفَّري يقصد من ذلك ، أن يغلب على قالب السالك شهود الفضل الالهي في الوصول إلى المعرفة .

وقد قال ابن عطاء الله السكندري المتوفي سنة ٧٠٩ هـ في هذا المعنى :(٣)

« علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية ، فقال : « يختص برحمته من يشاء » وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل ، اعتماداً على الأزل ، فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » .

٨) « **الوقفة** » :

تعني عند النِفَّري فناء ذات الطالب في ذات المطلوب ، وسميت وقفة للوقوف فيها عن الطلب .(١)

وليس للوقفة تعلق بشيء ، ولا لشيء تعلق بها ، بل الذي يخصها هو نفى الشيئية ، عمن هو في مقامها ، وهي بهذا وراء مدارك العقول لأن العقول تتعلق بالشيئية ، وحول هذا المعنى يقول النِفَّري :(٢)

« وقال لي : الوقفة تنفى ما سواها كما ينفى العلم الجهل » وفي الوقفة يشهد السالكُ الوجودَ الحق لله عز وعلا ، والعدمَ الحق للسوى ، ذلك أن الوقفة تفنى السوى في شهود السالك ، واستمع إلى صوفينا يقول :(٣)

---

٣) أحمد زروق : « قرة العين في شرح الحكم العطائية » ، بيروت ، عام ١٩٧٣ م ، جـ ٢ ، ص ٦٨ .

١) « شرح المواقف » ، ص ٢٢ / أ ، وانظر أيضاً 'A.J.Arberry, The Mawaif and Mukhatabat' P. 203.

٢) موقف « الوقفة » ، ص ١٠ .

٣) نفسه ، ص ١٠ .

« وقال لي ليس في الوقفة ثبتٌ ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل » .

أي أن الوقفة تمحو الصور ، وتفنى الرسوم ، والثبت صور ، والمحو صور ، والأقوال صور ، والأفعال والعلوم والجهالات ، كل هذه صور وصاحب مقام الوقفة خارج عن كل ما سوى الباري عز وعلا .

وعلى هذا فالوقفة تعني أن ينفصل السالك تماماً عن السوى ، ويفنى تماماً عن الكونية ، وذلك لغلبة الحقية عليه ، ويعبر النفَّري عن هذا الفناء الكامل بقوله :[1]

« يا عبد إذا أقمت عندي جزت الكونية ، فما أتاك فلن تفرح به ، وما فاتك فلن تيأس عليه » .

ويعلق آربري على ذلك قائلاً :[2]

« إن في عبارة النِفَّري « جزت الكونية » تعبير عن الفناء الكامل عند النِفَّري » .

وإذا تعلق « السالك » بالسوى أيا كانت درجة هذا التعلق ، فإن هذا يبعده عن التعلق بالله تعالى وحده .

ويلخص النِفَّري فناء السالك عن السوى ، وفراغ قلبه منه في هذه العبارة البليغة :[3]

« وقال لي ربٌ حاضر ، وقلبٌ فارغ ، وكون غائب ، هذه صفة من استحى منه » .

أي من ربه حاضر بوجوده ، فارغ من السوى مقصوده ، غائب بموجبات توحيده ، هذه صفة يُستَحى من صاحبها .[4]

---

١) « المخاطبات » ، مخاطبة ١٩ ، ص ١٧٢ .

٢) 'The Mawaqif and Mukhatabat',P.248.

٣) المواقف « موقف العبدانية » ، ص ١١٢ ، وأيضاً موقف الكشف والبهوت » ص ١٠٨ - ١٠٩ ، « موقف الاختيار » ، ص ٨٢ .

٤) راجع : شرح المواقف ، ص ١٤٨ / ب .

ومرتبة الوقفة عند النِفَّري أسمى من مرتبتي العلم والمعرفة ، وقد سبق أن قلنا أن العلم عند النِفَّري هو الذي ينقل صاحبه إلى مرتبة الانسانية ، وأن المعرفة هي روح العلم ، لكن المعرفة نفسها تمثل عند النفري ظاهر الوقفة ، والوقفة روحها . فنسبة الحياة إلى العلم كنسبة العلم إلى المعرفة ، ونسبة العلم إلى المعرفة ، كنسبة المعرفة إلى الوقفة ، يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي : الوقفة روح المعرفة ، والمعرفة روح العلم والعلم روح الحياة »

والوقفة عند صوفينا تحوي كل المقامات ، لاحاطته بها ، والمتحقق بها أي الواقف ، يسع الأذواق كلها ، استمع إليه يقول :[2]

« وقال لي دخل الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأفضى إلي ، وأنا قراره وعندي موقفه » .

فالواقف يطلع ، بالله تعالى ، على مراده في معاني أمره ونهيه ، وعلى المعارف ، وعلى المحق والمبطل من الأحكام ، وهو بهذا يكون « مؤتمناً » لأن الوقفة أظهرته على الأسرار فكأنها ائتمنته عليها ، يقول النِفَّري :[3]

« وقال لي إذا وقفت بي أعطيتك العلم فكنت أعلم به من العالمين ، وأعطيتك الحكم ، فكنت أقوم به من الحاكمين .

وقال لي : الواقف هو المؤتمن ، والمؤتمن هو المختزن »

والمتأمل لنصوص النِفَّري ، يجد أنها تشمل في الجانب الأغلب منها حديثَه عن « الواقف » وذلك بالمقارنة بينه وبين « العالِم » أحياناً ، وبينه وبين « المعارف » أحياناً أخرى .

ومن النصوص التي يقارن فيها بين الواقف والعالم قوله :[4]

---

1) المواقف ، « موقف الوقفة » ١٢ ، ١٣ ، ١٥ .
2) المواقف ، « موقف الوقفة » ، ص ١٠ .
3) نفسه ، موقف « العهد » ، ص ٨٤ ، موقف « الوقفة » ، ص ١٢ .
4) موقف « الوقفة » ، ص ١٠ ، ١٢ .

« وقال لي : الوقفة ينبوع العلم فمن وقف كان علمه تلقاء نفسه ، ومن لم يقف كان علمه من عند غيره » .

أي أن العالِم يستمد علمَه من الغير ، من السوى ، أما الواقف فيستمد علمه من الله تعالى .

وينتهي النِفّري إلى القول أن « الواقف » متحققٌ بمقام العلم الحقيقي ، و« الجهل الأصيل » ، فإذا كان العلم البشري علم له ضد ، لأن كل وجهة نظر تثير في الذهن نقيضها ، والجهل البشري جهلٌ له ضد ، فإن العلم اللدني علمٌ ليس له ضد ، وكذلك الجهل المِرفاني جهلٌ أصيل ليس له ضد ، لأن الجهل بالذات الالهية حقيقة نهائية لا ضد لها ، إذ أن الله تعالى على وجه الأصالة ، يقول الله لعبده ، أخرج من العلم الذي ضده الجهل ، أخرج من المعرفة التي ضدها النكرة ، تستقر فيها تعرف ، والعلم ضده الجهل هو علم الحرف ، والجهل الذي ضده العلم هو جهل الحرف ، وإذا خرج العبد من الحرف ، يعلم علماً لا ضد له ، وهو الرباني ، ويجهل جهلاً لا ضد له ، وهو اليقين الحقيقي وهذه هي مرتبة الواقف .

استمع إلى النِفّري يقول حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي العلم الذي ضده الجهلِ علم الحرف ، والجهل ضده العلم جهلِ الحرف ، فاخرج من الحرف تعلم علماً لا ضد له وهو الرباني ، وتجهل جهلاً لا ضد له وهو اليقين الحقيقي » .

ويُؤكد صوفُينا على القول بأنه ينبغي أن يخْتم العالم علمَه بالجهل ، فكلُ مسألةٍ يُدركها يجب عليه فيها أن يقول ويُحتمل أن تكون في علم الله تعالى بخلاف ما أعتقدتها ، وثمرة هذا أن يكون موجهاً إلى أن يبدي له الحق تعالى في كل مسألة ما لم يكن يحتسب ، ولهذا وجب على العالِم ، أن يختم علمه بالجهل ، وإلا هلك به ، أي انسد عنه باب المزيد .

يقول النِفّري :[2]

---

١) موقف « بين يديه » ، ص ٩١ .

٢) موقف « وراء المواقف » ، ص ٦٤

« وقال لي اختم علمك بالجهل ، وإلا هلكت به »

٩) « العارف والوقفة » :

ومن النصوص التي يقارن فيها النِفَّري بين الواقف والعارف قوله :[1]

« . . وقال لي : العارف يشك في الواقف ، والواقف لا يشك في العارف » .

أي أن العارف إذا رأى أحوال الواقف ، أو سمع أقواله ، وجد فيها ما يعرفه ، وما لا يعرفه ، لقصوره عنه ، فيوافقه الشكُ فيه ، وأما الواقف فلا يجهل شيئاً من أحوال العارف ، ولا من أقواله لاحاطته بمقام المعرفة ، فلا يوافقه الشك فيه .

ويقول ، مقارنا بين الوقفة والمعرفة :[2]

« وقال لي : الوقفة وراء ما يقال ، والمعرفة منتهى ما يقال » .

فالمعرفة نهاية ما يقال ، لأنها في حضرة الوصول إلى الله تعالى ، وإليها ينتهي النطق ، والذي تحتها هو مبدأ النطق ، وهو العلم ، وأما الواقف فلا يحويه القول ، وهو وراء ، أي فوق ، ما يقال .

وقد أطلق صوفينا على موقف « الوقفة » ما لا ينقال » وما لا ينقال هو شهود الوجه الخاص بالحق تعالى من كل شيء ، ومن ذلك الوجه الخاص يكون التعرف الالهي ، فإذا شهده العبد انجمع بالحق تعالى ، ولم يفرقه الحرف ، يقول مشيراً إلى هذا المعنى .[3]

« وقال لي : ما ينقال يصرفك إلى القولية ، والقولية قولٌ ، والقولُ حرف ، والحرف تصريف ، وما لا ينقال يشهدك في كل شيء تعرفي إليه ، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته » .

---

١) « المواقف » ، موقف « الوقفة » ، ص ١٤ .

٢) نفسه ، ص ١٦ .

٣) نفسه ، موقف « ما لا ينقال » ، ص ٥٩ .

وهو يقول أيضاً ، مؤكداً فكرته في أن المعرفة منتهى ما يقال ، وأن الوقفة وراء ما يقال :[1]

ومعناه تضيق عبارة العلم ، ثم تضيق عبارة المعرفة ، في شهود الوقفة ، فليس هناك تخاطب في الوقفة ، والعبارة فيها بمنزلة الاشارة .

وينتهي النِفَّري إلى القولة أن « الواقف » ينتسب إلى الله تعالى ، لا إلى السوى ، وذلك في مقابل « العارف » الذي ينتسب إلى معرفه ، يقول :[2]

« وقال لي : الواقفون أهلي ، والعارفون أهل معرفتهم » .

وينسب أهله تعالى ، وهم الواقفون ، إلى الامارة ، وينسب من دونهم ، وهم العارفون ، إلى الوزارة ، يقول :[3]

« وقال لي : أهلي الأمراء ، وأهل المعرفة الوزراء »

وعلى هذا نستطيع أن نقول أَنَّ المعرفةَ الحقة عند النِفَّري التي تُمحى فيها آنيةُ « العارف » في آنية « المعروف » ، وهذا لا يتحقق إلا في مقام الوقفة ، فالعارفُ الذي لم تتبدل أوصافه بعد ، ذلك الذي يثبت لنفسه آنيةً عارفه ، هذا العارف لم يصل بعد إلى مقام المعرفة الحقة .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي : لا بعدي عرفتَ ، ولا قربي عرفَت ، ولا وصفي كما وصفي عرفتَ »

وقد خوطب هذا العارف الذي يثبت وجود « عارف ومعروف » بتاء الخطاب المفتوحة في قوله « عرفتَ » على أساس أنه أثبت لنفسه آنية ، والذي تبدلت أوصافه هو محو في وجود باريه تعالى ، وهو « الواقف » .

---

١) « المواقف » ، « موقف ما تصنع بالمسألة » ، ص ٥١ .

٢ ، ٣) موقف « الوقفة » ، ص ١٢ .

١) موقف « القرب » ، ص ٢ .

فالعارف لم يتطهر تماماً من دنس السوى ، وقد سمع النِفَّري الهاتف الرباني يقول له :[٢]

« متى رأيت نفسك ثابتاً ، ولم ترني في الرؤية مثبتاً ، حجبت وجهي ، وأسفر لك وجهك ، فانظر إلى ما بدا لك وما توارى عنك » .

أي إذا اعتبر الانسانُ وجوداً مستقلاً ، بدت له أنانيته الباطلة واستترت عنه حقيقة الله .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[٣]

« وقال لي لا تنظر إلى الابداء ولا إلى البادي ، فتضحك وتبكي ، وإذا ضحكت وبكيت فأنت منك لا مني » .

فالضحك دليل فرح بما كسب الانسان ، والبكاء دليل حزن على ما فقد وكلاهما عمل (الأنا) ، والعارف الحق لا يضحك ولا يبكي .

فالطريق إلى معرفة الله عز وعلا هو المحو لا الاثبات ، وعلى هذا نجد صوفينا ينبه على ضرورة تجاوز العلم والمعرفة .

« وقال لي : « المعارف المتعلقة بالسوى نُكرٌ في المعارف التي تتعلق بي »
وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[١]
« وقال لي كل أحد تضره معرفته ، إلا العارف الذي وقف بي في معرفته » .

ويعني بالعارف الذي وقف في معرفته ، العارف الذي وصل إلى مقام الوقفة ، وأحس بانعدام رسومَه تماماً .

ولكن كيف يمكن « التوصل إلى الوقفة » ، وما هي كيفية الوقوف « بين يديه » عز علا ؟

---

٢) موقف « أنت معنى الكون » ، ص٥ .
٣) نفسه ، ص ٥ .
١) « المواقف » ، « موقف الدلالة » ، ص ٦٨

يقول النِفَّري :

إن مقام الوقفة ، لا يحصل بالاكتساب ، أي ليس من اكتساب العبد ، ولكنه فضلٌ ، وهبةٌ من الله تعالى ، وإلى هذا المعنى الاشارة بقوله :[٢]

« وقال لي : العلم لا يهدي إلى المعرفة ، والمعرفة لا تهدي إلى الوقفة ، والوقفة لا تهدي إلي »

أي أن انتقال « السالك » من مقام العلم إلى المعرفة ، أو من مقام المعرفة إلى الوقفة ، ليس كسباً للعبد ، وإنما هو بفضل الله تعالى .

وقد سبق أن قلنا[٣] أن مقام الحق تعالى ـ عند النِفَّري ـ لا يُنَال بسبب ، وأَنَّ المعرفةَ الالهيةَ هبةٌ وعطيةٌ من الله تعالى ، وليست كسباً للعبد ، وبالتالي انهزم كل صاحب عدة ، أي من يعتمد على الأسباب ويظن أنه بذلك يصل إلى مقام الوقفة ، فهو خاطىء .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[١]

« وقال لي : الوقفة لا تتعلق بسبب ، ولا يتعلق بها سبب وقال لي : آليت لا أقبلك ، وأنت ذو سبب أو نسب » .

وفي هذا إعلامٌ أَنَّ الحقيقةَ ، أَنَّ الوقفةَ ، لا يُتَوصلُ إليها بسبب . ولا بد أن يتطهر « السالكُ » للوصول إلى مقام الوقفة ، و« الطهور » عنده يعني الاعراض عما سوى الحق تبارك وتعالى ، و« الطهارةُ » لا تكون إلا بالحق ولا قدرة للخلق على تحصيلها ، لأن الغناء بالحق عن رؤية الخلق وفي هذا تأكيدٌ على أن مقام الوقفة لا يحصل باكتساب العبد ، بل هو فضل وهبة من الله عز وعلا .

---

٢) موقف « الوقفة » ، ص ١٤ .

٣) انظر ص ١٦٤ ، من هذا البحث .

١) موقف « الوقفة » ص ١٣ .

واستمع إلى النِفَّري يقول :[٢]

« وقال لي تطهر للوقفة ، وإلا نفضتك ، وقال لي : لو كان قلب الواقف في السوى ما وقف ، ولو كان السوى فيه ما ثبت »

فالوقفة تناقض السوى ، والسوى ينافي قلب الواقف .

ويقول النِفَّري موضحاً شروط « الوقفة » :[٣]

« وقال لي : لا تتأوّل علي بعلمك ، ولا تدعني من أجل نفسك ، وإذا خرجت فإلي ، وإذ دخلت فإلي ، وإذا نمت فنم في التسليم إلي ، وإذا استيقظت فاستيقظ في التوكل علي » .

فمما يُشتَرط على « الواقف » ، أن لا يتأوّل على الله بعلمه ، وأن لا يطلب من الله تعالى شيئاً هو من حظ نفسه ، وذلك لأن « الواقف » قد خرج عن نفسه ، واجتاز الكونية ، فلا يليق به الطلب ، وذلك مستمر مستصحَب إلى حالة النوم ، أي أن « الواقف » يتحقق بمقام التسليم التام لله عز وعلا في حال اليقظة ، وفي حال النوم .

وعن كيفية الوقوف « بين يديه » عز وعلا ، يقول صوفينا :[١]

« وقال لي : أن أردت أن تثبت بين يدي ، فقف بين يدي لأني ربك ، ولا تقف بين يدي لأنك عبدي » .

أي أن الحق تعالى وصّى عبده أن يقف بين يديه تعالى ، لأنه عز وعلا ربه ، فيكون مع صفة « الربوبية » ، ولا يقف « بين يديه » تعالى ، لأنه عبده ، فوقوف السالك مع صفة « الربوبية » أشرف من وقوفه مع صفة العبودية .

ويوضح ذلك قائلاً :[٢]

---

٢) نفسه ، ص ٩ .

٣) نفسه ، موقف « اسمع عهد ولايتك » ، ص ٦١ .

١) المواقف ، موقف « الأعمال » ، ص ٢٥ .

٢) نفسه ، ص ٢٥ .

« وقال لي : إن وقفت بين يدي لأنك عبدي ملت ميل العبيد وإن وقفت بين يدي لأني ربك ، جاءك حكمي القيوم فحال بين نفسك وبينك » .

فإذا وقف « السالك » بين يديه تعالى ، « لأنه عبده » ، مال ميل العبيد ، أي يعمل خوفاً من النار ، وطمعاً في الجنة ، وإن وقف بين يديه تعالى ، لَأنَّه عز وعلا ربه ، ينسلخ عن نفسه شُغلاً بربه فيرى أن الوجودَ وجودُه تعالى ، فيكون ذلك حائلاً بينه وبين نفسه ، إذ لا يرى إذ ذاك له نَفْسَاً .

* * *

١٠) « غايَة المعرفة » :

ولكن ماذ يريد النِفَّري أن يقول بعد طول طواف بين العلم والمعرفة والوقفة؟

إنه يريد أن يقول إنَّ العبدَ حين يفنى عن السوى ، فإنه يصير أنيساً أو خليلاً ، يكشف له تعالى عن نور وجهه الحبيب ، عندئذ يُصبح اللقاء لقاء محبة ، وتصيرُ لغةُ المخاطبة لغة وجدان .

إنه يريد أن يقول : إن « المشاهدة » هي المقام الحق للصوفي فيها يرى الله في كل شيء ، وتختفي فيها الأضداد ، وتتلازم مع الوقفة ، ومن يقف في الرؤية ، فهو خالدٌ يتحكم في الكون .

والمُشاهدة هي « حضور الحق من غير بقاء تهمة أو شبهة ، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته[١] ومن شاهد الله بقلبه تلاشى عنه كل شيء ، ولم يبق في القلب إلا الله عز وجل .[٢]

وفي الرؤية ، لا صمت ولا نطق ، يقول النِفَّري :[٣]

١) « الرسالة القشيرية » ، ص ٢٢٦ .
٢) « اللمع » ، ص ١٠٠ .
٣) « المخاطبات » ، مخاطبة ٣٠ ، ص ١٨٦ .

« يا عبد لا في الرؤية صمتٌ ولا نطق ، إنَّ الصمتَ على فكر وإنَّ النُطقَ على قصد ، وليس في رؤيتي فكر فيكون عليه صمت ، ولا قصدٌ فيكون عليه نطق » .

أي أن الصوفي في حال « الرؤية » يشهد جميع أفعالَه بنسبتها إلى الله تعالى الفاعل الحق لا إلى نفسه ، والفكر والقصد من جملة أفعال العبد ويرتبط بهما الصمت والنطق ، فإذا فنى العبدُ - في الرؤية - عن جميع أفعالَه ، وذلك أَنْ يَشْهَدَ أَنَّ الفاعلَ الحق هو الله تعالى ، آنئذ لا يكون في الرؤية صمتٌ ولا نطق ، لأنه لا يكون في الرؤية احساس بالإنّية التي تتلاشى عند رؤية الانية الحقة ، الفاعل الحق ، الله تعالى ، واستمع إليه يقول :(1)

« أوقفني في الرؤية وقال لي : ما فيها مقال ، ولا منقال ، ولا قول ، ولا مقول ، ولا عبارة ، ولا إشارة » .

ووقوف « السالك » في « حال الشهود » لا يكون به ، بل بربه تعالى ، وحول هذا المعنى يقول النِفَّري :(2)

« . . وقال لي : ليس لي من رآني ورآه باراتته ، وإنما لي من رآني ، ورآه باراتي »

وتصبح الرؤيةُ ممكنةً - في رأى النِفَّري - بعد أن يتجاوز « السالك » - بالله - الحرف والمحروف ، بعد أن يتجاوز السوى ، وينفيه لشهوده الأشياء تُسبِّح بحمده تعالى وتقول : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى :(3)

---

1) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٩٩ .
2) « المواقف » ، « موقف أنت معنى الكون » ، ص ٥ .
3) نفسه ، موقف « بين يديه » ، ص ٩٢

أي أن اجتياز الحرف ، اجتياز السوى عند صوفينا شرطُ الوقوف في مقام الرؤية . وإن كان يُصرحُ في غير موضعٍ أَنَّ « السالكَ » لا يمكنه تجاوز الكونية كلية ، وأن كل ما سوى الله عز وعلا له تسمية ، وله وصفية ، وله معنوية ، بالتالي له ضد ، ومن كانت هذه صفاته فهو حد ، يقول :[4]

« لا خروج لحدٍ عن حد ، ولا مبلغ حد إلاّ إلى حد ، وكلما لتسميته أو وصفيته أو معنويته ضد فهو حد ، وكلما سوى الحق تعالى فهو حد » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[1]

« وقال لي : ما انفصل عن الحد شيءٌ ، فإن كاد أن ينفصل فالواقف »

فهو لم يصرح بأن « الواقف » قد انفصل عن الحد كُليّةً ، بل « كاد » أن ينفصل .

وعلى هذا فالرؤية ، بهذا المعنى ، مشروعٌ وجدانيٌ على الانسان أَنْ يُنْفِقَ عُمَرهُ وجَهْدهَ في سبيل أَنْ يُحقّقه ، وقد لا يستطيع أن يحققه في النهاية ، لأنه لن يتحقق إلا في اللحظة التي يستطيع فيها المرء أن يتجاوز وجودَه الحسي ، وكيانهَ العقلي ، كما يتجاوز عالم الأشياء والأغيار ، أي باختصار ، يتجاوز السوى كله بماديات ومعنوياته .

---

٤) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٨١ .
١) موقف « الوقفة » ، ص ١٣ .

تحدثنا عن المعرفة بالله تعالى عند صوفينا النِفَّري ، من حيث موضوعها وأداتها ، ومنهجها وغايتها ، وسائر ما يتعلق بذلك ، وبعد أن يتحقق « العارف » في النهاية بالمعرفة ، ينتهي منها إلى مذهبٍ في تصور الوجود ، يقوم على أساسٍ من الوجدان ، وهذا المذهب الذي ينتهي إليه النِفَّري في تفسيره للوجود ، هو « شهود الأحدية » سارية في الوجود ، وسوف نتحدث عن ذلك في الفصل التالي .

* * *

الفصل الرابع

« شهود الأحدية في الوجود »

(١) تمهيد .
(٢) كيفية وجود الموجودات .
(٣). مراتب الموجودات .
(٤) شهود الأحدية .
(٥) تعقيب .

(١) تمهيد :

تكلمنا في الفصل السابق عن المعرفة عند النِفَّري ، فبيّنا خطوات السالك في سلوك الطريق الصوفي حتى يتحقق بالمعرفة الالهية وهي : الفناء ، ثم التحقق بالمعرفة الالهية والوصول .

كما وضحنا أداة المعرفة عند صوفينا النِفَّري وهو القلب ومنهج المعرفة وهو الكشف أو الشهود الذوقي .

وصوفُينا النِفَّري من الصوفية السنّيين الذين ينطلقون إلى القول بالاثنينية في حال البقاء ، أما في حال الفناء فإنه ينطق بشهود الأحدية في الوجود ، فالنفس والكون وكل ما سوى الله في هذه اللحظة يفنى في شهود الله تعالى ، بحيث لا يشهد الصوفي أحداً سواه ، ويعود الصوفي بعد ذلك إلى حال البقاء ، فيفرق بين الحق والخلق ، والله والعالم ، والواحد والكثير .

وفيما يلي نبين تصور النِفَّري للوجود ، وكيفية وجود الموجودات ، والصلة بين الله والكائنات ، ثم نعقب في النهاية بالكلام عن الأحدية وشهودها عنده .

٢) كيفية وجود الموجودات :

عندما نتكلم عن كيفية وجود الكون ومكوناته عند النِفَّري ، ينبغي لنا أن نطرح هذه التساؤلات :

- هل الكون في رأيه حادث أو قديم ؟
- وإذا كان حادثاً ، فهل هو متناه أم غير متناه ؟
- وما علة هذا النظام الموجود في الكون ؟ .

يذهب صوفينا في وصفه لله تعالى بأنه الخالق ، والصانع ، والمكون والمظهر ، والمخترع ، فالله هو الخالق ، لأن الخلق هو الايجاد على وفق التقدير ،

كما أن الخلق يرجع إلى استعمال القدرة ، وقد خلق الله تعالى للعبد علماً وقدرة بنوع من المجاز ، فإذا لاحظ الصوفي سبق التقدير الالهي ، وما تقرر فيه ، حيث لم يكن هو ولا شيء معه ، فإنه يكون مشاهداً سبق الله تعالى بعلمه وتقديره في عالم الذر حيث تشهد خلق الله للكائنات .

ومؤدي هذا الرأي أن الأرواحَ البشرية موجودةٌ قبل الأبدان ، وأنَّ الاقرارَ بوجود الله من حقائقها ، وهذا يعني أن أرواحَنا مخلوقةٌ ، منذ أن أخذ الله تعالى عليها العهد .

يقول صوفُينا النِفَّري في ذلك :

« وقال لي : قل لأوليائي قد خاطبكم قبل هياكلكم الطينينة ، ورأيتموه ، وقال لكم هذا كون كذا فانظروا وهذا كون كذا فانظروا ، فرأيتم كل كون أبداه رأى العيان ، فكذلك سترونه الآن » .[1]

ويستند النِفَّري في هذه الفكرةإلى مصدرٍ اسلاميٍ من القرآن الكريم يقول الله تعالى :

﴿وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ، قالوا بلى ، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ .[1]

ويذهب النِفَّري أيضاً إلى القول بصنع[2] الله تعالى للموجودات ، وأن هذه الموجودات حادثة تدل على قدرته عز وعلا ، وحول هذا المعنى يقول :[3]

« . . . وأمره ـ وهو قدرته ـ صفة له تعالى ، واقتضت الصفة بها وموصوفا له . فالحق تعالى موصوف بالصفة والحدث موصوف له الصفة . ولا ينبغي للحدث أن يكون وصفا للحق تعالى .

---

١) المواقف ، « موقف أدب الأولياء » ، ص ١٠٥ .

١) سورة الأعراف ، ٧٢ .

٢) « الصنع » إيجاد شيء مسبوق بالعدم ، التهانوى ، « كشاف اصطلاحات الفنون » ، جـ ١ ، بيروت ، ١٩٦٦ م ، ص ١٣٤ .

٣) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٣٢٤ .

والحق سبحانه وتعالى مستغنٍ بوجوده عما أوجد له به وكما أن العلم اقتضى عالما ، وهو الحق ، واقتضى معلوما وهو العبد ، فكذلك الصفة تقتضي موصوفا وهو الحق ، وتقتضي واصفا وهو العبد » .

فنحن واجدون هنا في عبارة النِفَّري ، أن الله تعالى يتصف بالقدرة وحده ، وأن العالم ، وهو حادثٌ عند النِفَّري ، مقدورٌ له ، وأنه عز وعلا غنيٌ في ذاته ، مستغنٍ بوجوده عن الخلق وأن الحوادثَ عاجزةٌ بذواتها ، مفتقرةٌ إليه تعالى .

واستمع إلى النِفَّري يقول أيضاً في نفس المعنى :

« نسب الأشياء كلها واحد ، وهو الاختراع[1] ، وهيئتها كلها واحدة ، وهي الحد ، ودلالتها كلها واحدة وهي القدرة » .[2]

فالأشياء كلها مخترعة من لا شيء لله تعالى ، وهي كلها ، تدل على قدرته عز وعلا ، وعلى هذا يرى النفري أن كل شيء ظهر في الوجود إنما هو من فعل الله تعالة ، يقول :[3]

« وأوقفني فيما بدا ويبدو وقال : انظر إلى كل شيء إنه فعلي » .

ويستخدم النفري ألفاظ التكوين[4] ، والاظهار ، والاختراع ، وكلها تعني خلق الله تعالى الموجودات ، وإيجاده لها من العدم ، وأن كل ما في الكون من

---

١) اخترع : أنشأ ، وأنشاه الله : خلقه ، أنظر مختار الصحاح ، مادة خرع .

٢) « نصوص صوفية غير منشورة » ص ٢٨٤ .

٣) « نصوص صوفية غير منشورة » ، « موقف ما بدا وما يبدو » ، ص ٢٢٩ .

٤) « التكوين » هو عند المتكلمين ، اخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، والمراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا الفهوم الإضافي الاعتباري وعنه يعبر بالفعل والخلق والتخليق ، والاحداث ، والاختراع ، ونحو ذلك من الابداع والصنع والتصوير والاحياء ، فإن جميع هذه تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص .

والتكوين صفة لله تعالى أزلية وهو تكوينه للعالم ، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب إرادته وعلمه ، فالتكوين ثابت باق أبداً وأزلاً والمكَون حادثٌ بحدوث التعلق ، انظر « كشاف اصطلاحات الفنون » ، جـ ٥ ، ص .

جواهر وأعراض ، أوجده الله على سبيل الخلق أو الصنع ، أو الاختراع ، وإحداث الشيء من لا شيء ، بمعنى آخر ، إخراجه لها من العدم إلى الوجود :

استمع إليه يقول :[1]

« وقال لي : ما أدرك الكونُ تكوينه ولا يدركه »

وهو يقول أيضاً :[2]

« وقال لي : انظر إلى كل شيء يراه قلبُك وتراه عينُك ، كيف قلت له كن فكان » .

وتستند هذه الفكرة إلى مصدر اسلامي من القرآن الكريم ، يقول الله تعالى :[3]

{ إنما قولُنا لشيء إذا أردناه أن نقول كن فيكون }

وما يقول به النِفّري هنا موافق لما ذكره أبو الحسن الأشعري المتوفي سنى ٣٢٤ هـ عن الحق تعالى ، إنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن ، كما قال[4]: { إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون } وأنه لا يكون في الأرض من خير وشر إلا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل ، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ،ولا يستغن عن الله » .

والنِفّري في قوله بالخلق ، أو الصنع ، أو التكوين ، موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة والأشاعرة .

يقول أبو الحسن الأشعري ت سنة ٣٢٤ هـ . [5]

---

١) المواقف ، « موقف العزة » ، ص ٣٦ .

٢) المواقف ، « موقف الليل » ، ص ١٠٦ .

٣) سورة النمل : آية ٤٠ .

٤) الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) ، « الابانة عن اصول الديانة المطبعية السلفية ، القاهرة عام ١٣٩٧ هـ ،ص ٩ .

٥) الشهرستاني ، (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) ، « الملل والنحل » مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، جـ١ ، ص ١٠٠

« إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى ، لا يشاركه في الخلق غيره ، فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع »

ويقول ابن تيمية (ت ٦٧٢ هـ) عن خلق الله للوجود من العدم :[٥]

« والذي عليه أهل السنة والجماعة ، وعامة عقلاء بني آدم ، من جميع الأصناف ، أن المعدوم ليس في نفسه شيئاً وأن ثبوته ووجوده ، وحصوله شيء واحد ، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع القديم ، قال الله تعالى لزكريا :

{ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا }[١] ، فأخبر أنه لم يك شيئا وقال تعالى :

{ أو لا يذكر الانسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئا } .

وإذا كانت الموجودات ، عند النِفَّري ، من صنعه عز وعلا ، فهي تفتقر إليه على الدوام ، استمع إليه حيث يقول :[٢]

{ يا عبد إني أنا الله جعلت في كل شيء عجزا ، وجعلت في كل عجز فقرا }

فكل ما سواه تعالى يتصف بالعجز والفقر ، أي أَنَّ الأشياءَ كلها عاجزةٌ بذواتها ، قليلةُ الحيلة ، مفتقرةٌ إليه تعالى في القليل والكثير .

(وهو يقول في نفس المعنى[٣] :)

« أوقفني في بحر ولم يسمه ، وقال لي : اطلب مني الخبز والقميص ، فاني أفرح » .

---

٥) ابن تيمية ، مجموعة « الرسائل والمسائل » ، جـ٤ ، مطبعة لجنة التراث العربي ، القاهرة ، عام ١٣٤٩ هـ ، ص ١٧ .

١) سورة مريم : آية ٩ .

٢) « المخاطبات » ، مخاطبة ١٩ ص ٧٣ . وأيضاً « المواقف » ، « موقف بين يديه » ، ص ٩٢ .

٣) « المواقف » ، « موقف بحر » ، ص ٧١ .

ويرى صوفينا أيضاً أن عالم الخلق يفر بنسبته إلى الله ، ويذل بانقطاعه عن الله ، يقول : [4]

« أوقفني في العز وقال لي : لا يستقل به من دوني شيء »

« والعز » الوجود ، فمن تأصل وجوده تأصل عزه ، والله تعالى له الوجود والعز الأصيل ، والأشياء لها الوجود ، والعز المضاف من الله تعالى .

ولمّا كانت الذات الأزلية عين وجودها ثبت العز لها لذاتها ، ولمّا كانت الممكنات عدمها من ذاتها ، كان الذلُ لها من ذاتها ، ولمّا كان وجودُها من باريها كان العز لها أيضاً منه تعالى . [1]

ومما سبق كله يتضح أن معالم صورة الكون عند صوفينا النفري تتحدد على النحو التالي :

أَنَّ الكونَ كله حادثٌ مخلوق ، وكل ما فيه من المخلوقات له بداية ونهاية ، والله تعالى هو الممسك له ، والحافظ عليه وجوده .

٣) مراتب الموجودات :

والله عند صوفينا النِفَّري هو الموجود المطلق المتصف بالوجود الحقيقي ، الواجب الوجود ، وهو تعالى واحدٌ في ذاته ، وواحدٌ في صفاته ، وواحدٌ في أفعاله ، وأنه لا أجزاء ، ولا أبعاض ، وأنه غير مركب ، ولا يقبل التركيب ، لا كل ولا بعض ، ولا صغير ، منزهٌ عن جميع التغيرات العرضية ، وبالجملة منزهٌ عن جميع صفات الحادثات .

وحول هذا المعنى يقول النِفَّري : [1]

« وقال لي أحدٌ لا يفترق ، صمدٌ لا ينقسم رحمن هو هو »

---

٤) نفسه ، « موقف الفرن » ، ص ١ .

١) « شرح المواقف » ، ص ١ / أ .

١) « المواقف » ، موقف ما يبدو » . ص ٤١ .

ويقول في مناجاة تكشف عن أنه تعالى ليس كمثله شيء .[2]

« إلهي أنت أنت ! فلا أشباه تماثلك ، ولا أمثال تشاكلك ولا شواكل تجانسك » .

وتستند هذه الفكرة الى مصدر اسلامي من القرآن الكريم ، يقول الله تعالى :

{ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد } .[3]

ويقول تعالى أيضاً :

{ وإلهكم اله واحد لا اله إلا هو الرحمن الرحيم }[4]

وما يقول به النِفَّري هنا موافقٌ لما ذكره الجويني المتوفي سنة ٤٧٨ هـ من أَنَّ الله مخالفٌ للحوادث من « حيث سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى ، فلازم الجرمية التحيز ولازم العرضية القيام بالغير ، ولازم الكلية الكبر ، ولازم الجزئية الصغر »[1]

ويرى النِفَّري أَنَّ كل موجودٍ سوى الله تعالى ، إنما يوجد في زمان معين ، ومكان معين ، وما دام كذلك ، فكل موجود سواه له أول وحد ، وكل ماله وحد فإنه مخالف للقديم سبحانه ، الذي لا أول له ولا آخر . ثم أن كل شيء حادث أما الله فليس حادثاً ، وكل شيء متغير والله ليس متغيراً ، أضف إلى ذلك ، أن كل حادث مصيره إلى نهاية .

يقول النِفَّري :[2]

---

٢) « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٦١ .

٣) سورة الاخلاص .

٤) سورة البقرة آية ١٦٣ .

١) الجويني : « الارشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد » حققه د . محمد يوسف موسى . علي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠ ص ٣٣ .

٢) « المواقف » ، « موقف الأعمال » ص ٢٣ .

« وقال لي : إنما صفتك الحد ، وصفة الحد الجهة ، وصفة الجهة المكان ، وصفة المكان التجزىء ، وصفة التجزىء التغاير ، وصفة التغاير الفناء » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[٣]

« وقال لي : إذا اعترض لك السوى بفتنة ، فانظر إلى أولية انشائه ترى ما يسقطها عنك ، فإن لم ترَ في اولية انشائه ، فانظر إلى آخرية ابتدائه تر الزهد فيها ولا تراه » .

فالسوى له ابداء وله نهاية ، ومن كان هذه صفته فيجوز عليه العدم والفناء ويطرأ عليه التغير والزوال ، أما الله تعالى فلا يجوز عليه العدم والفناء ، ولا يطرأ عليه التغير والزوال ، ذلك أَنَّ الله متصفُ بالبقاء لنفسه ، وكل ما دل على قدم الباري تعالى واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال كونه باقياً[٤] . ويرى صوفينا أن الله تعالى هو الذي أوجد الكائنات بإخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، وأن هذه الموجودات التي أوجدها غير متصفة معه بالظهور الحقيقي ، فهو تعالى الموجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا كذلك الكائنات فوجودها عدمى بالقياس إلى وجود الله ، يقول النِفَّري :[١]

« وقال لي : أظهرت الظاهر ، وأنا أظهر منه »

وهو يقول أيضاً :[٢]

« أوقفني في المراتب وقال لي : أنا مظهر الاظهار »

أي أن إيجاد الكائنات من العدم إلى الوجود فعله تعالى .

---

٣) نفسه ، موقف « إن لم ترني فلا تفارق اسمي » ص٤٧ .

٤) الجويني ، « الارشاد » ، ص٧٨ .

١) « المواقف » ، « موقف العز » ، ص ١ .

٢) نفسه ، « موقف المراتب » ، ص ٨٧ ، قارن أيضاً موقف « العزة » ، ص ٣٦ ، موقف « لا تطرف » ص٤٣ ، « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٤٠ ، و« المخاطبات » مخاطبة ٢ ص١٤٨ ، مخاطبة ٣٩ ، ص ١٩٥

يُستفاد مما سبق أَنَّ النِفَّري يذهب إلى القول بأن الكائنات كلها ليس مرتبة الوجود الحقيقي ، وأنَّ الوجودَ الحقيقي هو لله عز وعلا وحده .

ويذهب ابن عطاء الله السكندري ت ٧٠٩ هـ مذهب النِفَّري في هذا الصدد ، فهو يرى أن أشبه شيء بوجود الكائنات ، إذا نظرت إليها بعين البصيرة ، وجود الظلال ، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العلم ، وإذا ثبتت ظلية الآثار ، لم تنسخ أحدية المؤثر (أي الله تعالى) .

ويبين ابن عطاء الله أن وجود الكائنات وجود وهمي ، وأنه أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، وذلك لأنه ماله الوجود من غيره فالعدم وصفه في ذاته ، فيقول :[1]

« . . . الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق إنما هو لله وله الأحدية فيه ، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم أن من الوجود له من غيره ، فالعدم وصفه في نفسه » .

***

٤) شهود الأحدية :

ينتهي صوفُينا النِفَّري من فكرته في أَنَّ الموجودات لا وجود لها على الحقيقة ، وأَنَّها ظل ، إلى القول بالأحدية التي تنتفي معها الثنائية والتعدد أو الكثرة في الوجود ، في حال الفناء في التوحيد .

والله فيما يرى النِفَّري يتصف ـ كما ذكرنا سابقاً[1] ـ بالوجود الحقيقي ، وكل موجود سواه يستمد من وجوده الوجود ودوامه .

والمنهج الذي اصطنعه النِفَّري في شهوده للأحدية ، منهجٌ ذوقي نفسي ، أساسه الفناء عن البشرية ، وعن الأكوان ، وعن النفس ، وهو من هذه الناحية ، لا يعتمد على العقل والاستدلال والتحليل والتركيب .

---

١) « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » ، ص ٢٩٩ .

١) انظر ص ١٩٣ من هذا البحث

ومن هنا كان شهودُ الأحدية عنده، عبارة عن الفناء عن شهود الكثرة بين الصوفي والله تعالى ، لا نفي هذه الكثرة والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ أن صوفينا قد انتهى من سلوكه ، إلى الفناء عن شهود السوى ، فاضمحلت ذاته ، وفنيت في شهود الأحدية .

وهكذا تكون أول علامة لشهود الأحدية عند النِفَّري ، هي خروج الصوفي عن الكائنات ، ورد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، لما يستولى عليه من حقائق التوحيد ، بحيث لا يشهد حركة ظاهرة أو باطنة ولا أثر ، ولا يسمع خبرا ، ولا يلاحظ حساً ولا زماناً ولا مكاناً ، فالحق يفنيه عن الأكوان وعن نفسه ، فيضمحل جمعه ومتفرقاته ، وتتلاشى احواله وأوقاته ، فلا اثر ولا خبر ولا حركة ولا وارد ، ليس في الوجود إلا المالك الواحد يقول صوفُينا النِفَّري حول هذا المعنى :[1]

« أقفني وقال لي : من أنت ومن أنا ، فرأيت الشمس والقمر وجميع الأنوار » .

فيبين هنا حقيقة العبد ما هي ، وحقيقة الحق ما هي ، فقوله « فرأيت الشمس والقمر وجميع الأنوار ، أي تثبت وجودا للعالم ، هذا عن حقيقة قوله « من أنت » .

وأما حقيقة قوله« من أنا » فسوف يتبين أن ذلك مما يوجب انكساف الشمس ، وانخساف القمر ، وذهاب الأنوار كلها وعودتها إلى الظلمة ، وإلى هذا الاشارة بقول النِفَّري :[2]

« وقال لي : تعرفني ولا أعرفك ، فرأيته كله يتعلق بثوبي ، ولا يتعلق بي ، وقال هذه عبادتي ، ومال ثوبي وما ملت،فلما مال ثوبي قال لي من أنا ، فكسفت الشمس والقمر ، وسقطت النجوم ، وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء سواه ، ولم ترعيني ، ولم تسمع أذني ، وبطل حسي ، ونطق كل شيء فقال : الله

---

٢) « المواقف » ، « موقف من أنت ومن أنا » ، ص ٧٣ .

١) نفسه ، ونفس الموقف ، ص ٧٣ .

أكبر ، وجاءني كل شيء وفي يده حربة ، فقال لي اهرب ، فقلت إلى أين ، فقال قف في الظلمة ، فوقفت في الظلمة ، فأبصرت نفسي ، فقال لي لا تبصر غيرك أبداً ، ولا تخرج من الظلمة أبداً ، فإذا أخرجتك منها أريتك نفسي ، فرأيتني ، وإذا رأيتني فأنت أبعد الأبعدين » .

ويعني النِفَّري هنا « بالظلمة » العدم ، وهو الذي عبر عنه بوقوف كل شيء في الظل ، فإن الظل هو العدم الإضافي ، والظل لا حقيقة له في ذاته ، وإنما يتحقق بالنور ، ونجده يميز بين وجود الله عز وعلا ، ووجود الانسان ، في قوله « تعرفني ولا أعرفك » أي أنا وجود فأعرف ، وأنت عدم فلا تعرف ، وقوله « فرأيت الحق يتعلق بثوبي أي بوجودي ولا يتعلق بي ، أي بحقيقتي فإنها عدم ، ثم قال « هذه عبادتي » أي شهود أن وجود ، وأنك عدم ، هو عبادتي .

أي أن السالك يشهد الوجود الحق لله تعالى ، والعدم الحق للسوى ، وأن وجود السوى مستمد من الله تعالى .

ويُشبّه النِفَّري وجود الانسان بالثوب ، فكما أن « الثوبَ » مضافٌ إلى الانسان من غيره ، فالوجود أيضاً مضاف إليه من الله تعالى ، وهذا يتضح من قوله « ومال ثوبي وما ملت » والميل هو العدول عن الطريق ، أي مال ثوبي إلى دعوى الأنانية لأنه وجود ، وما ملت إلى دعوى الأنانية لأني عدم وهنا يقول النِفَّري :

« فلما مال ثوبي « أي انتسب السالك إلى دعوى الأنانية ، وشهد العبد ذلك سهل عليه أنْ يحلظَ الوجودَ الحق ، وهو وجودُ الله تعالى ، وهنا انعدم في نظره كل شيء ، ثم صعق هو في نفسه ، وهو قوله :

« غشيت الظلمة كل شيء سواه ، ولم ترعيني ، ولم تسمع أذني ، وبطل حسي » . [1]

---

١) قارن ، « شرح المواقف » ، ص ١٠٩ / ب ، ١١٠ / أ .

فعندما يشهد العبد « الانية المطلقة » يندك طوره ، وطور كل شيء في عينه ، وتتعطل وظائف حسه تماماً ، فلا ترعينيه ، ولا تسمع أذنيه ، وينطق كل شيء قائلاً : الله أكبر .

يتضح لنا اذن أن السالك في حال « البقاء » يشهد الاثنينية بين الله والعالم ، وفي حال « الفناء » لا يشهد وجودا غير الله تعالى ويشهد حقيقة السوى ، وهي العدم .

وفي هذا « الفناء » تزول الرسوم بالكلية ، في عين الذات الأحدية ، وترتفع الاثنينية التي بين الله والعالم ، فلا يشهد الصوفي إلا الأحدية ، لأنه فنى عنه نفسه ، وعن كل شيء في الوجود ، لا نعت له ، ولا تسمية ، ولا تحلية ، ولا احساس له بوجوده .

يقول النِفَّري في ذلك :[1]

« ما انت قريب ولا بعيد ، ولا غائب ولا حاضر ، ولا أنت حي ، ولا أنت ميت ، فاسمع وصيتي ، وإذا سميتك فلا تتسم وإذا حليتك ، فلا تتحل ، ولا تذكرني ، فإنك إن ذكرتني أنسيتك ذكري » .

والمراد هنا أن « الواقف » لا وجود له البتة ، أي ليس له ثبوت مع وجود الحق تعالى ، هذا في وقت كون العبد في « حال الشهود » ويتضح هذا المعنى في قوله :

« ما أنت قريب ولا بعيد ، ولا غائب ولا حاضر ، ولا أنت حي ، ولا أنت ميت »

ولهذا قال له ربه :

« إذا سمتك فلا تتسم »

فالتسمية إنما تكون لمن هو متعين ، أي ثابت بوجه ما ، ولا ثبوت لهذا العبد في حال الشهود ، وأيضاً قال له مولاه :

---

١) « الواقف » موقف الفقه وقلب [illegible] ص ٧١ .

« وإذا حليتك فلا تتحل »

وهو من الحلي ، أي الصفات .

ثم أكد عليه بقوله :

« ولا تذكرني »

أي لا تثبت أنك تذكرني فيلزم من هذا أنك ثابت ، فإن الذكر لا يكون من غير ذلك .

فشهود الأحدية عند صوفينا النِفَّري مؤداه أن الله هو الموجود الحقيقي باعتبار جميع مراتب الوجود ، وما سواه من الأكوان لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي ، وإنما وجوده الذي نظنه حقيقياً أمر متوهم .

وقد أبان أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني عن هذا المعنى بقوله : [1]

« . . ولا يتحقق الصوفي بشهود الأحدية في الوجود باستدلال منطقي أو بحث نظري ، وإنما هو يتحقق بشهود الأحدية في حالة ذوقية خاصة لا يشاركه فيها غيره من الناس ويشعر فيها بأن عالم الظواهر لا يتصف بالوجود الحقيقي لتلاشيه في وجود الله كما يتلاشى ضوء المصباح في ضوء الشمس .

والواقع ـ والحديث ما زال لأستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ـ أن الصوفيةَ المعبرين عن شهود الأحدية ، لا يقدمون لنا دليلاً على الوحدة سوى الشهود الذوقي ، الذي هو عندهم أسمى من العقل واستدلالاته ، والذي يتحققون به في أحوال الفناء أو الجمع ، وبذا لا يكون تفسيرهم للوجود من قبيل النظريات الميتافيزقية بمعنى الكلمة ، وهي النظريات التي تفسر الوجود على دعائم من البرهان العقلي والتحليل المنطقي ، ومن هذه الزاوية وحدها يجب أن ننظر إلى نظرياتهم ، فهم لا يثقون بالعقل واستدلالاته ، ولا بالحس ومناهجه قدر ما يثقون بالقلب ، وما ينكشف له ذوقاً » .

---

١) « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » ، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ .

وقد شرح والترستيس ، هذه الحالة الصوفية في كتابه « الزمان والأزل » بقوله :[1]

« .. القضية القائلة بأن العالم غير حقيقي ، إنما هي قضية صوفية ، لا قضية واقعية ، وهي مستمدة من العيان الصوفي ، لتلك اللحظة الأزلية اللانهائية التي لا يوجد خارجها أي آخر وبالتالي أي آخر وبالتالي أي عالم » .

كما يرى ستيس أيضاً أن لحظة شهود الأحدية ، ستظل كما هي في ذاتها ، الهية أزلية سامية ، متعالية على الزمان ، وعلى العلل قاطبة ، وعلى الأشياء الدنيوية كلها .
[2]

وقد استدل الصوفية القائلون بالفناء عن شهود السوى بقوله تعالى :[3] { قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون }

وتعني هذه الآية عند الصوفية ، أن يصرح الصوفي بالأحدية في حال الفناء ، وأن يدع الموجودات بأسرها ، فهي باطلٌ بالقياس إلى وجود الله تعالى ، يقول القشيري في معنى هذا الآية :[4]

« قل الله تعالى ، ثم ذرهم ، يعني صرح بالاخبار عن التوحيد ، ولا يهولنك تماديهم في الباطل ، فإن تمويهات الباطل لا تأثير لها في الحقائق » ؛

وقد حرض النِفَّري أن لا يتعارض كلامُه في شهود الأحدية مع الشريعة ، فلم ير الفناء عن الأعمال الشرعية ، ولذلك فهو يرى أن الصوفي لا بد أن يعود إلى « البقاء » بعد حال « الفناء عن شهود السوى » ، ليقوم بحق العبودية لله تعالى ،

---

١) والترستيس : « الزمان والأزل » ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، عام ١٩٦٧ م ، ص ١٧٨ .

٢) نفسه ، ص ٢٠١

٣) سورة الأنعام : الآية ٩١ .

٤) القشيري : « لطائف الاشارات » ، مطبعة الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٧١ م ، جـ ٢ ، ص ١٨٣ .

والقيام بأوامر الشريعة ، ويكون بذلك قد شهد عبودية الحق تعالى ، مع شهوده لله .

يقول النِفَّري حول هذا المعنى :[1]

« وقال لي : قل لهم رجعت إليكم فقلت أوقفني ، ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول ، لأنه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء ، واسمعني التوحيد ، ولم أعرف استماعه ، وردني بعد هذا كله كما كنت ، فرأيت في الرد صحيفة ، فأنا أقرأها عليكم » .

فلا يجب على الصوفي ، فيما ير النِفَّري ، أن يُفِضّل الفناء على البقاء ، بل أنه على العكس من ذلك ينبغي ان يخرج من حال الفناء أو الجمع أو الصحو أو السكر ، إلى حال البقاء ، أو الفرق أو الأثبات ، أو الصحو ، لأن الذي يبقي على حال الفناء لا يستطيع أن يمارس الرياضيات النفسية ، والعبادات والطاعات ، والفضائل وهذا يدلنا على تمسك النِفَّري بالشريعة .

ويحلل المرحوم الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي هذا المعنى ، فيرى أنه :[2]

« تتعاقب على نفس السالك حالتا الجمع والتفرقة ، فيلوح له لائح الجمع تارة ، ويختفي أخرى ، وما يزال السالك متردداً بين هاتين إلى أن يستقر في حال الجمع ويتمكن فيه ، بحيث لا يفارقه أبداً ، وبحيث لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق » .

ويرى نيكلسون[1] أن الكمال الأعلى للحياة الصوفية ، ليس في الفناء ، ولا في الظواهر الانفعالية التي تسبقه أو تصاحبه ، فاللاشعور المطلق غير مفيد ،

---

١) « المواقف » ، « موقف الثوب » ص ٧٩ .

٢) « ابن الفارض والحب الالهي » ، ص ٢١٠ .

١) "The Mystics of Islam"

شأنه شأن النوم العميق ، فالعبد الذي لا يشعر بشيء ، ولا يعرف شيئاً ، لا يستفيد شيئاً لنفسه ولا لغيره ، ولهذا فإنه عند تساوي الظروف ، كما إذا وصل صوفيان إلى نفس الدرجة من الكمال ، فمن يخرج من الفناء أفضل ممن لا يخرج منه ، لأن هذا الأخير لا يمكنه ان يتم كمالاته الخاصة ، بممارسة فضائل جديدة أعلى ، ولا أن يعاون بواسطة القدوة والوعظ على اصلاح أحوال الناس .

وقد وضح ـ نيكلسون ـ حقيقة البقاء ، وآنة أرقى أحوال الصوفية قائلا[٢] :

« . . ان أرقى أحوال الصوفية ، حالة ايجابية لا سالبة ، لأن الصوفي يشعر فيها ببقائه لا بفنائه ، ولكن بقاء بالصفاء الالهية ، والأعمال الالهية لا بصفاته هو وأعماله» :

ويقول نيكلسون أيضاً :[٣]

« . . الصوفي في حال الصحو (أي البقاء) ، يعود إلى الناس ، وقد اتصف بالصفات الالهية ، فيظهر لهم الحقيقة ، ويقيم الشرع على وجهه الصحيح» .

مما سبق يتضح أَنَّ النِفَّري قد عَبَّر عن الثنائية بين الله والكائنات ، وهو يرى أن هذه الثنائية قائمة ، ولكن الصوفي في حال « الفناء في التوحيد » ، يشهد الوجودَ كلّه بنظرة ، شهوداً ذوقياً ، هي مضمون التوحيد ، فلا يشهد إلا الأحدية » .

ويتضح لنا أيضاً أَنَّ النِفَّري يؤكد على ضرورة أن يعود السالك إلى حال « البقاء » بعد حال « الفناء » عن شهود السوى ، ليقوم بحق العبودية لله تعالى ، والقيام بأوامر الشريعة .

* * *

---

٢) نيكلسون (رينولد) : " في التوصف الاسلامي وتاريخه " ، مجموعة أبحاث ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة عام ١٩٦٩ م ، ص ١٢٣ .

٣) نفسه ، ص ١١٩ .

٥) تعقيب :

إنَّ مذهب النِفَّري في شهود الأحدية في الوجود ، هو الفناء عن شهود السوى ، في حالٍ من الذوق والوجدان ، ولقد كان النِفَّري صوفيا صاحب ذوق وحال ، انتهى به ذلك إلى شهود الأحدية التي سقط فيها كل تميز بين العالم والله ، وفي معها كل وجود فردى في هذه اللحظة شهوداً ذوقياً .

والنِفَّري في قوله بالفناء عن شهود السوى ، لا ينطلق في نفيه للأكوان فيقرر عدمها على الاطلاق ، وإنما هو قد بَيَّن لنا أن الصوفي في شهوده للأحدية يعود بعدها إلى حال البقاء ، فالوحدة عنده ليست وجودية ، وإنما هي شهودية يشعر بها الصوفي في حال « الفناء عن شهود السوى » .

وحال الفناء إما أن يعقبه القول بأن وجود الله هو عين الوجود العالم ، وهو قول الصوفية أصحاب وحدة الوجود .

وإما أن يعود منه الصوفي إلى إثبات الثنائية بين الله والعالم وهو فناء النِفَّري ، ومن هنا كان شهود الأحدية عنده عبارة عن الفناء عن شهود الكثرة ، لا نفي هذه الكثرة عن حقيقة الوجود .

والنِفَّري من هذه الناحية ، يثبت شهود الأحدية ، وينفي عن نفسه القول بكل أنواع الاتحاد ، أو الحلول ، أو وحدة الوجود ، وينزه الله تعالى عن ذلك ، وإلى هذا المعنى يُشير النِفَّري قائلاً :[1]

« وقال لي : ما أنت في شيء ، ولا خالطت شيئاً ، ولا حللت في شيء ، ولا أنا في شيء ، ولا من ، ولا عن ، ولا كيف ولا ما ينقال ، أنا أنا ، أحدٌ ، فردٌ ، صمدٌ وحدي ، وحدي أظهرت ، ولا مظهر إلا أنا » .

وهو يقول أيضاً في نفس المعنى :[1]

---

١) « المواقف » : « موقف الوحدانية » ، ص ٨١ .

١) « المواقف » ، « موقف كدت لا أواخذه » ، ص ٤٩ ، قارن أيضاً ، « نصوص صوفية غير منشورة » ، ص ٢٤٢ .

«وقال لي : أنا في كل شيء بلا أينية فيه ، ولا حيثية فيه ، ولا محلية منفصلة ، ولا متصلة ، ولست فيها ، ولا هو في ، وأنا أبدو لك» .

وحرص النِفَّري أيضاً أن لا يتعارض قولُه «بشهود الأحدية» مع الشريعة فرأى أن الصوفي لا بد له من العودة إلى «البقاء» بعد «الفناء عن شهود السوى» ، ليقوم بالعبودية ، وبأوامر الشريعة ، فإن شهود العبد قيامه بالعبودية أكمل - في العبودية - من غيبته عن ذلك - فإن أداء العبودية في حال غيبة العبد عنها وعن نفسه ، بمنزلة السكران والنائم ، وأداؤها في حال كمال يقظته ، وشعوره بتفاصيلها ، وقيامه بها أتم وأكمل .[٢]

ونرى من كل ما تقدم أن شهود الأحدية ، أو الفناء عن شهود السوى عند النفري ، وغيره من الصوفية ، موافق للسنة ، فيقول سعد الدين التفتازاني عن الصوفي الفاني عن شهود السوى :[٣]

«.. إذا انتهى العبد في السلوك إلى الله ، وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان ، بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا الذي يسمونه (أي الصوفية) ، الفناء في التوحيد ، وإليه الإشارة في الحديث القدسي (لا يزال العبد يتقرب إلى الله ... إلى آخره)

وبالجملة ، إنه طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، ولا عوج في بدايته ونهايته» .

---

٢) ابن القيم : «مدارجد السالكين» مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة عام ١٣٧٥ ، جـ ١ ، ص ١٥٤ .

٣) ذكره الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في كتابه : «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، ص ٢٦٩ .

ولقد كان النِفَّري سابقاً في تصوره لشهود الأحدية على من جاء بعده من الصوفية الذين ساروا في نفس الاتجاه كأبي مدين المغربي ت ٥٨٩ هـ (١) ، وابن الفارض ت ٦٣٢ هـ (٢) ، وابن عطاء الله السكندري ت ٧٠٩ هـ (٣) ، وغيرهم .

---

١) انظر محيي الدين عبد الحميد طاهر ، «أبو مدين المغربي» ، حياته وتصوفه ، رسالة دكتوراه ، مخطوط ، ص ٢٨٧ وما بعدها .

٢) انظر : «ابن الفارض والحب الالهي» ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

٣) قارن في هذا الصدد ، الفصل الذي كتبه أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني عن «شهود الأحدية عند ابن عطاء الله السكندري» في كتابه : «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ص ٢٣٤ وما بعدها .

خاتمة البحث

أما وقد فرغنا من دراسة حياة النِفَّري ومذهبه الصوفي ، يحق لنا أن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا .

فحياة النِفَّري التي حللناها ، وعرضنا معها لمصنفاته الصوفية وغير الصوفية في القسم الأول من هذا البحث ، ومذهبه في « الفناء عن شهود السوى » الذي كشفنا عنه ودرسناه ، وبينا حقيقته من جوانبه النفسية والعرفانية والميتافيزيقية في القسم الثاني من هذا البحث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

أولاً : أن صاحب « المواقف » الحقيقي ، والذي يتناوله هذا البحث بالدراسة هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، ويلقب بالاسكندري والمصري لأنه عاش في مصر وربما توفى بها ، ولكن اللقب الغالب عليه هو « النِفَّري » نسبة إلى نِفَّر ـ بكسر أوله وتشديد ثانيه وراء ـ بلد من نواحي بابل بأرض الكوفة .

أما محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِفَّري ، فهو حفيد صوفينا لابنته ، وإليه يُنْسَب كتاب المواقف ، على أساس أنه هو الذي قام بترتيب أوراق جده الشيخ والتأليف بينها ، أثناء حياته وبعد وفاته دون الاهتمام بالترتيب الزمني لتأليفها .

ثانياً : أن صوفينا الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النِفَّري ، قد توفي أثناء عام ٣٥٤ هـ .

ثالثاً : أن صوفينا النِفَّري مؤلفٌ غير معروف ، وهذا راجع إلى :

أ ـ أنه هو نفسه لم يتحدث في مصنفاته عن شيء من حياته ، أو الأطوار التي مر بها أو شيوخه ، أو تلامذته ـ كما فعل معظم متصوفة الاسلام .

ب ـ كثرة ترحاله وأسفاره ، وتعمده التخفي والابتعاد ، فقد كان جوّالاً في البراري لا يستقر في مكان ، ولا يسكن إلى انسان .

جـ ـ أسلوبه الشديد الرمزية الذي يقوم على انتقاء الكلمات والألفاظ انتقاءً فيه أثر الصنعة ، ويقوم على ادخال هذه الكلمات في علاقات الرمزية ، التي يحل فيها الايحاء محل الافضاء المباشر .

رابعاً : أَنَّ النِفَّري ترك عدداً ليس بالكثير من المصنفات ، وهي مصنفات مختصرة جداً ، تشتمل على « المواقف والمخاطبات » ونشرها آرثر يوحنا آربري سنة ١٩٣٤ م ، وأيضاً مجموعة من « المواقف والمناجيات والحكم » بالاضافة الى «مقالة في القلب» و «رسالة من المحبة» ، نشرها الأب بول نويا ضمن كتابه «نصوص صوفية غير منشورة : سنة ١٩٧٣م .

خامسا : أَنَّ النِفَّري أظهرنا في مصنفاته على مذهب صوفي جديد الى حد كبير ، وهو مذهبٌ يقوم على ما يسمى «بالوقفة» ، وتعنى عنده أن ينفصل الصوفي تماماً عن السوى ، ويفنى في الكونية ، وفي هذا الفناء ترتفع الاثنينية التي بين الله والعالم ، فلا يشهد الصوفي الا الأحدية ، لأنه فنى عن نفسه ، وعن كل شيء في الوجود ، لكونه مستغرقا في التوحيد .

سادساً : وقد أسلمتنا هذه النتيجة الى نتيجة اخرى وهي أن مذهب النِفَّري الصوفي ، مذهبٌ في شهود الوحدة في الوجود في حالٍ من الذوق فحسب ، اذ يفنى الصوفي عن نفسه ، وعن الأكوان ، فلا يعود يرى موجودا سوى الله في الوجود ، ولكن هذا الصوفي لا ينطلق في نفيه للأكوان فيقرر أنها معدومة باطلاق ، أو أن الأكوان يندرج وجودُها في وجود الله بحيث تصبح الاشارة الى الأكوان هي عين الاشارة الى الله ، وانما يرد الصوفي في حال الفناء عن نفسه ، وعن العالم ، الى حال البقاء ، وبتعبير اصطلاحي آخر يرد من حال الجمع الى حال الفرق فيشاهد الأكوان قائمة بمكونها تعالى .

ولعل النِفَّري قد أراد أن يبرىء نفسه عن الانطلاق من نفي الأكوان الى

اثبات الوحدة أو الحلول بقوله :[1]

«وقال لي : ما أنا في شيء ، ولا خالطت شيئا ، ولا حللت في شيء ، ولا أنا من شيء ، ولا عن ولا كيف ولا ما ينقال ، أنا أنا ، أحدٌ فردٌ صمدٌ وحدي ، وحدي أظهرت ولا مُظهِر الا أنا» .

وعلى هذا ، فقد حرص صوفينا على أن لا يتعارض كلامه في «شهود الأحدية مع الشريعة ، فلم ير الفناء عن الأعمال الشرعية ، وانما يرى أن الصوفي لابد أن يعود الى البقاء ليقوم بحق العبودية لله تعالى والقيام بأوامر الشريعة .

سابعاً : وهذه الوحدة التي أدركها صوفُينا النِفَّري ، ليست من قبيل «وحدة الوجود» عند ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨هـ . وانما هي من قبيل الوحدة عند «الجنيد» المتوفى سنة ٢٩٧هـ ، وأبي مدين المغربي المتوفى سنة ٥٨٩هـ ، وابن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢هـ ،وابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة ٧٠٩هـ .

ثامناً : وقد ترتب على ذلك نتيجةٌ أخرى ، وهي أن صوفينا يؤكد على ضرورة التعلق بالله تعالى وحده ،فالسلامة في السلوك الى الله انما تكون بالاعتماد عليه تعالى لا على الأسباب وليس معنى ذلك أن السالك ينبغي أن يترك العبادة ، بل المراد أن يترك اعتبارها من قلبه ، أي لايعتد بها ، بأن لا ينسبها الى نفسه ، اذ لافعل له على الحقيقة ، وانما الفاعل الحق هو الله تعالى .

وفي هذا ما يبين لنا إلىٰ أي حد يؤمن النِفَّري بمذهب أهل السنة في أن الله تعالى خلق أفعال الانسان جميعاً ، بما فيها طاعة ومعصية ، والى أي حد يؤمن بأن الانسان ليست له ارادة ينسب اليها فعل من الأفعال نسبة حقيقية .

والمتأمل في هذا المعنى عند صوفينا النِفَّري ،يجد أنه يؤدي بالسالك الى الاستقرار النفسي ، فاعتماد قلب السالك على الله تعالى وسكونه الى حوله وقوته عز وعلا ، يؤدي بالسالك للطريق الى عدم الاضطراب الناتج عن الالتفات الى

---

(١) المواقف ، ص ٨١ .

الأسباب والسكون اليها ، دون الاعتماد على مسبب الأسباب ، فالسالك بتوكله الى الله تعالى وحده ، لا يبالي باقبال الأسباب الدنيوية أو ادبارها ، فلا يضطرب قلبهُ عند ادبار ما يحبه منها ، واقبال ما يكره منها .

عاشراً : ولقد تأثر النِفَّري بالقرآن الكريم ، فقد أظهرتنا نصوصٌ كثيرة من مصنفاته على ماله من مهارة فائقة على ادخال آياته الكريمة الى مصنفاته ، وتغذية مذهبه الصوفي به .

فهو قد أشار مثلا الى قوله تعالى :(1)

«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وان الله لمع المحسنين» .

والى قوله تعالى أيضاً :(2)

«ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ، وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون» .

فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر النِفَّري بالقرآن الكريم ، وتغذية مذهبه الصوفي به ، على الوجه الذي يجعل من هذا المذهب شيئا ملائما لتعاليم الكتاب والسنة .

حادي عشر : وعلى هذا كله تترتب نتيجةُ أخيرة ، وهي أن صوفينا النِفَّري من الصوفية الذين ينطلقون الى القول بالاثينينية والكثرة والواجب والممكن ، في حال البقاء والصحو ، وهو قد حدد معالم صورة الكون على النحو التالي :

أن الكونَ كله حادثٌ مخلوق ، وأن كل ما فيه من المخلوقات له بدايات ونهاية ، والله تعالى هو الممسك للأكوان ، والحافظ على الكائنات وجودها ، وأن جميع الموجودات ممكنةُ الوجود بالقياس الى الله تعالى واجد الوجود ، وعلى هذا فالكائنات مفتقرةٌ اليه دائما في امدادها بالوجود واستقراره .

والنِفَّري فيما يذهب اليه من تصور لعلاقة الله بالكائنات على هذا النحو ، متفقٌ مع العقيدة الصحيحة على مذهب أهل السنة والجماعة .

---

(1) سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

(2) سورة فصلت : آية ٣٠ .

والآن ، وقد انتهينا من بحثنا لحياة النِفَّري ، وآثاره الصوفية ، ومذهبه في «الفناء عن شهود السوى» ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيما قدمنا من فصول هذا البحث ، وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة ، الى الكشف عن شخصية النِفَّري وتصوفه على وجه يُمَكِن القارىء من تكوين صورة واضحة لهذا الصوفي السني الفذ .

والواقع أَنَّ النِفَّري من الشخصيات الهامة في تاريخ الحياة الصوفية في الاسلام ، وصوفياً صاحب مذهب متميز عن مذاهب غيره من صوفية الاسلام .

ولا شك إِنَّ شخصيةً ، كَشخصيّة النِفَّري ، تكون بهذا موضوعاً جديراً بالبحث والدراسة ، وهذا ما جعلنا نُقْدم على دراسته ، غير مبالين بالصعوبات التي صادفتنا أثناء هذه الدراسة .

المصادر والمراجع العربية

أ ـ مصادر البحث :

١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة المنار ، الجزء الرابع ١٣٤٩هـ .
٢) ابن عربي (محيي الدين) : الفتوحات المكية ، القاهرة ، ١٢٩٣هـ .
٣) ابن عربي (محيي الدين) : فصوص الحكم ، نشر الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦م .
٤) ابن عربي (محيي الدين) : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م .
٥) ابن القارض : الديوان ، القاهرة ، طبع حجر ١٣٢٢هـ .
٦) ابن قضيب البان : المواقف الالهية : تحقيق وتقديم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه الانسان الكامل في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠م .
٧) ابن القيم : مدارج السالكين : القاهرة ١٩٥٦م .
٨) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣م .
٩) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٩م .
١٠) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور) : الانسان والكون في الاسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة .
١١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور) : مدخل الى التصوف الاسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤م .

١٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور) : الطريقة الأكبرية ، بحث نشر بالكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي ، القاهرة ١٩٦٩م .

١٣) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الأستاذ الدكتور) : نظرة الى الكشف الصوفي ، بحث نشر بمجلة الفكر المعاصر ، العدد الرابع والثلاثون ، ديسمبر ١٩٦٧م .

١٤) أدونيس (علي أحمد سعيد) : تأسيس كتابة جديدة ، بحث نشر بمجلة مواقف العددين ١٧ ، ١٨ سنة ١٩٧١م .

١٥) اسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، المجلد الثاني ، استانبول سنة ١٩٥٥م .

١٦) بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي ، الجزء الرابع ، ترجمة الدكتور السيد يعقوب بكر والدكتور رمضان عبد التواب دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧م .

١٧) التلمساني (عفيف الدين) : شرح مواقف النِفَّري ، نسخة خطية بمكتبة شهيد علي باستانبول ١٤٣٣/١ (من ١ ـ ١٧٠ب ، ٩٠١هـ) .

١٨) حاجي خليفة : كشف الظنون ، بيروت الجزء الثاني ، بدون تاريخ .

١٩) الحلاج (الحسين بن منصور) : الديوان ، طبعة ماسينيون ، باريس ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٥م .

٢٠) الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ١٣٤٣هـ .

٢١) عبد القادر محمود (الأستاذ الدكتور) : الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي ، بدون تاريخ .

٢٢) عبد الوهاب عزام (الأستاذ الدكتور) : كتاب المواقف والمخاطبات ، بحث نشر بمجلة الرسالة ، العدد ٩٦ ، القاهرة ٣ صفر ١٣٥٤/ ٦ مايو ١٩٣٥م .

٢٣) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي ، الجزء الثاني ، نقله الى العربية دكتور محمود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨م .

٢٤) محمد عاطف العراقي (الأستاذ الدكتور) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠م .
٢٥) محمد مصطفى حلمي (الأستاذ الدكتور) : ابن الفارض والحب الالهي ، د ر المعارف ، الطبعة الثانية ، للقاهرة ، ١٩٧١م .
٢٦) محمود حمدي زقزوق (الأستاذ الدكتور) : تمهيدٌ للفلسفة ، الانجلو المصرية ، ١٩٧٩م .
٢٧) النَفَّري : كلامٌ في المحبة ، نشر بولس نويا اليسوعي ، ضمن نصوص صوفية غير منشورة ، دار المشرق ، بيروت ـ لبنان ١٩٧٣م .
٢٨) النَفَّري : مجموعة الأخبار والزيادات ، نشر بولس نويا اليسوعي ضمن نصوص صوفية غير منشورة ، دار المشرق ، بيروت لبنان ١٩٧٣م .
٢٩) النَفَّري : مقالةٌ في القلب ، نشر بولس نويا اليسوعي ضمن نصوص صوفية غير منشورة ، دار المشرق ، بيروت ـ لبنان ١٩٧٣م .
٣٠) النِفَّري : المواقف والمخاطبات ، نشر آرثر يوحنا آربري ، مطبعة دار الكتب المصرية ، بالقاهرة ١٩٣٤م .
٣١) النِفَّري : المواقف والمخاطبات ، تحقيق آرثر آربري ، تقديم وتعليق الدكتور عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .
٣٢) نيكولسون (رينولد) : الصوفية في الاسلام ، ترجمه وعلق عليه الاستاذ نور الدين شريبه ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٥١م .
٣٣) نيكولسون (رينولد) : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عقيفي بهذا العنوان : القاهرة ١٩٤٧م .

ب ـ مراجع البحث العامة :

٣٤) القرآن الكريم .
٣٥) كتب الحديث النبوي .
٣٦) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م .

٣٧) أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ، ١٩٤٦م .
٣٨) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٤٠هـ .
٣٩) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٢م .
٤٠) الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣هـ .
٤١) الجويني (أبو المعالي) : الارشاد بتحقيق دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥٠م .
٤٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الرابع ، الطبعة الثالثة ، النهضة المصيرة ، ١٩٦٤م .
٤٣) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م .
٤٤) أدونيس (علي أحمد سعيد) : زمن الشعر ، الطبعة الثانية ، دار العودة ـ بيروت ١٩٧٨م .
٤٥) آسين بلاسيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمه عن الأسبانية الدكتور عبد الرحمن بدوي ، بيروت عام ١٩٧٩م .
٤٦) الأشعري (أبو الحسن علي) : الابانة عن أصول الديانة ، المطبعة السلفية القاهرة ، عام ١٣٩٧هـ .
٤٧) أنطون غطاس كرم : الرمزية والأدب الحديث ، بيروت ١٩٤٩م .
٤٨) حسن ابراهيم حسن (الدكتور) : تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، الجزء الثالث ، القاهرة ١٩٥٥ النهضة المصرية .
٤٩) حسن أحمد محمود (دكتور) وأحمد ابراهيم الشريف : العالم الاسلامي في العصر العباسي ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٧م .
٥٠) خير الدين الزركلي : الاعلام ، القاهرة عام ١٣٤٦هـ .
٥١) زكريا ابراهيم (الأستاذ الدكتور) : كانط أو الفسلفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

٥٢) زكي مبارك (الأستاذ الدكتور) : النثر الفني في القرن الرابع الهجري ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، دار الكتب المصرية ، ١٣٥٢هـ/١٩٣٤م .
٥٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨م .
٥٤) شوقي ضيف (الأستاذ الدكتور) : العصر العباسي الثاني ، دار المعارف الطبعة الرابعة ، ١٩٨١م .
٥٥) عبد العزيز الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، بغداد ، بدون تاريخ .
٥٦) عفيف، مطر : ديوان النهر يلبس الأقنعة ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ٧ ١٩٧٨م .
٥٧) عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، بيروت ، دار احياء التراث العربي ، الجزء العاشر ، بدون تاريخ .
٥٨) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، يناير ١٩٨١م .
٥٩) الطوس (السراج) : اللمع في التصوف ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه سرور . القاهرة ١٩٦٠م .
٦٠) الغزالي (أبو حامد) : كيمياء السعادة ، القاهرة عام ١٩٣٤م .
٦١) الغزالي (أبو حامد) : روضة الطالبين ، القاهرة ، عام ١٣٤٤هـ .
٦٢) القشيري (عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة القشيرية : القاهرة ١٣٣٠هـ .
٦٣) القشيري (عبد الكريم بن هوازن) : لطائف الاشارات مطبعة الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧١م .
٦٤) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٠م ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه سرور .
٦٥) الكمشخانوي : جامع الأصول ، القاهرة ١٣٣١هـ .
٦٦) مجلة العربي : العدد ٩١ رمضان ١٣٩٤هـ /أكتوبر ١٩٧٤م .
٦٧) مجلة المسيرة : العدد الثالث ، المجلد الأول ـ آذار (مارس) ، ١٩٨٠م ـ بيروت .

٦٨) محمد جمال الدين سرور (الأستاذ الدكتور) : تاريخ الحضارة الاسلامية في الشرق ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٧م .
٦٩) محيي الدين عبد الحميد طاهر : أبو مدين المغربي حياته وتصوفه ، رسالة دكتوراه ، مخطوط ١٩٨٥م .
٧٠) والترستيس : الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت عام ١٩٦٧م .
٧١) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، القاهرة عام ١٣٢٣هـ .

المراجع الأجنبية

(73) Arberry, A.J. «The Mawaqif and Mukhatabat of Al-Niffari, With other fraqments, edited with translation, Commentary and Indices, London, 1935.

(74) Arberry, A.J. «The Mawaqif of Al-Niffari, Journal of the Royal Asiatic society, 1930.

(75) Encyclopaedia Britannica, V 16.

(76) The Encyclopedia Americana, 1st Published, 1829, V.20.

(77) Nicholson (R.A.): Studies in Tslamic mysiticism, Cambridge, 1953.

(78) Nicholson (R.A.): The Mystics of Islam, London, 1963.

(79) philip Wheelriqht: The burning foundation; A study in the language of symbolism, Indiana University press, 198.

(80) Underhill (E.): Mysticism; A study in the nature and development of man's spiritual consciousness. London, 1949.

(181) Bergson (H.): La penise et Mourant, paris, 1948.

(82) P.Nwyia, S.J. «Exegese coranique et langage mystique» Nouvel essai sur le lexique technique des mystique musulmans, Niffari on les symboles de l'experience, 1970.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	5

القسم الأول

حياة النِفَّري ومصنفاته

الفصل الأول

حياة النِفَّري	13
تمهيد	15
اسمه ولقبه ونسبه وأسرته	17
وفاته	21
عصره	25
مكانته وأثره في اللاحقين عليه	28

الفصل الثاني

مصنفات النِفَّري وخصائصها

تمهيد	40
تصنيف شامل لمصنفات النِفَّري	42
أ ـ المصنفات النثرية	42
ب ـ المصنفات الشعرية	50
أسلوب النَفَّري في مصنفاته	54
أ ـ الخصائص التصوفية	54
ب ـ الخصائص الأدبية	50

القسم الثاني
تصوف النِّفَّري

الفصل الأول

تصوف النِّفَّري والفناء 71

الفناء عن ارادة السوى 72

أ ـ ضرورة الاعراض عن العمل 72

ب ـ نفي وجود الارادة الانسانية والايمان بالقدر 80

الفناء عن شهود السوى 84

الفصل الثاني

المقامات والأحوال 105

تمهيد 107

الرياضات العملية 109

أ ـ الذكر 109

ب ـ الدعاء والطلب 113

جـ ـ الخلوة 115

مقام التوبة 116

مقاما الصبر والرضا 118

مقام الشكر 121

مقام التوكل 123

واردات الأحوال 127

أ ـ حالات الخوف والرجاء 127

ب ـ حال المحبة 129

جـ ـ حال القرب والبعد 133

د ـ حال اليقين 135

الفصلِ الثالث

المعرفة عند النِفَّري 137

تمهيد 139

أداة المعرفة ومنهجها 149

مرتبة العلم 152

معرفة المعارف 159

المعرفة والعلم 161

العارف بين الحق والخلق 163

المعرفة الالهية وهبية 166

الوقــفة 173

العارف والوقفة 177

غاية المعرفة 182

الفصل الرابع

شهود الأحدية في الوجود 187

تمهيد 189

كيفية وجود الموجودات 189

مراتب الموجودات 194

شهود الأحدية 197

تعقيب 205

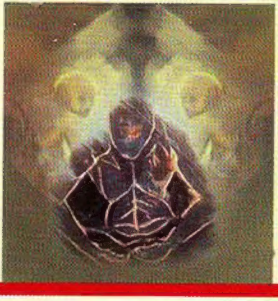
خاتمة البحث 207

المصادر والمراجع 213

١) المصادر العربية 213

٢) المصادر الأجنبية 219

فهرس الموضوعات 221



فلسفة التصوف

للنِفَّري مذهبٌ صوفي جديد إلى حد كبير، وهو مذهب يقوم على ما يسمى "بالوقفة" التي هي نهاية وتتويج لسلسة المجاهدات، التي تأخذ هيئة سلَّم تصاعدي يبدأ من الجهل، ثم يترقى إلى العلم، ثم إلى المعرفة، ثم إلى الوقفة، وأخيراً ينتهي أمر المجاهد، أو السالك أو "الواقف" — على حد تعبير النِفَّري— إلى الجهل مرة أخرى، ولكن شتان ما بين جهل حقيقي، وجهل مجازي، جهل جاهلٍ بالفعل، وجهلٌ يتجاوز العلم والمعرفة، ويعلو عليهما وعلى كل الحدود.

ويرى صوفيّنا أنه لا بد للسالك من الاستقامة الشرعية، والامتثال للأوامر والنواهي، وهذا ما يبين اتجاهه السَنِي في ربط أحوال التصوف بالشريعة دائماً.

التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
توزيع دار الفارابي